

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**LEI NATURAL E LEI CIVIL NA FILOSOFIA POLÍTICA  
DE THOMAS HOBBS**

Marcelo Gross Villanova  
Orientador: Dr. Denis L. Rosenfield

Porto Alegre  
2004

BSCSH / UFRGS

UFRGS

Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades

MARCELO GROSS VILLANOVA

**LEI NATURAL E LEI CIVIL NA FILOSOFIA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Área de concentração:** Filosofia política

**Orientador:** Prof. Dr. Denis L. Rosenfield

Porto Alegre

2004

## AGRADECIMENTOS

Devo meus sinceros agradecimentos a várias pessoas da academia que leram com esmero e paciência esta dissertação, contribuindo com muitas melhorias e com a supressão de vários dos seus defeitos. Em especial, gostaria de destacar a figura do meu orientador, Dr. Denis L. Rosenfield, pela postura como professor e intelectual, além do professor Dr. José Antonio Giusti Tavares, pelas suas palavras de incentivo. Extensivo reconhecimento devo ainda aos professores da Coordenação do Programa de Pós-Graduação de Filosofia desta Universidade. Em débito estou com as contribuições dos professores Dr. Ignácio Helfer, Dndo. Wladimir Lisboa, Dr. Francisco Rabello e Dr. Vicente Barreto.

Aos parentes e amigos, entre estes, Eduardo Corsetti, Fernando Luis Schüller e Márcia Zebbina da Silva, que acompanharam com atenção o destino desta dissertação.

*Eu teria tornado o poder civil excessivo – mas isso da parte dos eclesiásticos; teria destruído a liberdade de consciência – mas da parte de adeptos de seitas; teria isentado de leis civis os governantes supremos – mas da parte de legistas. Não me deixei abalar demais com as advertências dessas pessoas [...], a não ser para apertar os nós com mais força.*

*[De Cive]*

*Nenhum dos nós da lei pode ser insolúvel, seja achando-lhe as pontas e por aí, desatando, seja fazendo quantas pontas lhe aprouver. [Leviatã]*

## SUMÁRIO

<b>Resumo</b> .....	2
<b>Abstract</b> .....	3
<b>Introdução</b> .....	4
<b>1 O primado da lei civil</b> .....	12
1.1 <i>Reta razão e razão do soberano</i> .....	15
1.1.1 <i>Deslocamento metafísico</i> .....	15
1.1.2 <i>Contraste das noções</i> .....	17
1.1.3 <i>Deslocamento do fundamento da política</i> .....	22
1.2 <i>Ação e intenção</i> .....	27
1.2.1 <i>Ação justa e homem justo</i> .....	27
1.2.2 <i>Fórum interno e fórum externo</i> .....	33
1.2.3 <i>Consciência pública e consciência privada</i> .....	40
1.3 <i>Reduções da lei natural à lei civil</i> .....	48
1.4 <i>Observações finais</i> .....	63
<b>2 O primado da lei natural</b> .....	64
2.1 <i>O direito de resistência</i> .....	66
2.1.1 <i>O direito de resistência como um problema</i> .....	66
2.1.2 <i>Circunstâncias do direito de resistência</i> .....	67
2.1.3 <i>Dificuldades de coexistência entre os direitos de punir e resistir</i> .....	73
2.1.4 <i>O caso de Antígona</i> .....	79
2.2 <i>O silêncio das leis</i> .....	83
2.2.1 <i>Apresentação e fatores envolvidos</i> .....	83
2.2.2 <i>A questão da sucessão e o tempo anterior à Antígona</i> .....	91
2.3 <i>Observações finais</i> .....	92
<b>3 Projeto de reconciliação</b> .....	94
3.1 <i>A questão da extensão das leis</i> .....	103
3.2 <i>Lei natural e lei civil: um projeto de reconciliação?</i> .....	106
3.3 <i>Interpretações de Antígona</i> .....	108
3.4 <i>Observações finais</i> .....	110
<b>4 Conclusão</b> .....	111
<b>5 Referências</b> .....	115
<b>6 Fontes bibliográficas</b> .....	125
<b>7 Anexo</b> .....	127

## Resumo

Hobbes opera um arranjo argumentativo de forma a estruturar um novo esqueleto conceitual dos termos principais do seu original projeto político-filosófico. O presente trabalho pretende dar conta de percorrer o labirinto argumentativo, que envolve a inclusão e a exclusão dos âmbitos de validade entre lei natural e lei positiva. A trajetória intelectual hobbesiana é permeada por definições contrastantes entre termos e atua na direção de fazer com que uma possível contenda sobre a extensão ou preeminência entre os termos se dissipe, afrouxando a contraposição entre eles. Imagina-se ter um ganho de compreensão desse nó com que amarra a lei natural e a lei civil, atendo-se às suas articulações. A exposição visa apontar alguns elementos-chaves da tessitura fina da relação entre lei natural e lei positiva, como, por exemplo, razão natural, razão soberana, ação e intenção, direito de resistência, “silêncio da lei”. Utiliza-se de partes da peça *Antígona* de Sófocles para ilustrar alguns dos seus pontos, somando a ela interpretações modernas que podem ser sugestivas do movimento teórico hobbesiano. Identifica-se, ao final, na literatura crítica, várias afirmações dos intérpretes quanto às reconciliações conceituais com que Hobbes opera e sugere-se que esse pode também ser o caso na relação entre lei natural e lei civil. Além disso, propõe-se que esses elementos-chaves podem ser as pistas para percorrer esse labirinto argumentativo.

## **Abstract**

Hobbes makes a theoretical arrangement in order to structure a new skeleton of conception from main terms of his political and philosophical original project. The present text intends to search his theoretical labyrinth, which involves the spheres of inclusion and the exclusion between law of nature and civil law. The Hobbes' way of argue is building with contrast definitions, but he pleads they are no antagonism. The author seeks understand how the links between right of nature and civil right are articulated. For this, he exposes key elements as natural right, reason of commonwealth, action and intention, right of self-defence, "silence of law". He lays hold of *Antigone* by Sofocles and modern interpretations hereof illustrate points of this presentation. In the end, it is showed opinions of specialists, who mention conceptual reconciliations in his system. It is suggested that conceptual reconciliation meet the case to describe the relationship between law of nature and civil law and also, the key elements are the traces to roam about his theoretical labyrinth.

## Introdução

No começo do segundo capítulo da obra *A teoria política do individualismo possessivo*, Macpherson (1979, p. 21) define Thomas Hobbes como um pensador político bastante incômodo, “não por ser difícil [de ser entendido], mas porque sua doutrina é, ao mesmo tempo, tão clara, tão arrebatadora e tão antipatizada”. A desconfiança expressa na sua própria elocução, na obra definitiva o *Leviatã*,<sup>1</sup> será levada a sério por incontáveis comentadores. A recorrência à literatura crítica para facilitar o entendimento de um autor tão polivalente e controverso pode, por vezes, tornar-se um incômodo. A dificuldade de compreensão dos escritos de alguém que já provocou, e ainda hoje provoca, tanta repulsa e paixões revela-se não somente na inumerável literatura crítica que se produziu sobre um filósofo, e desperta um interesse sempre crescente, mas também na irredutibilidade de sua doutrina política a vários esquemas interpretativos. Produziu-se na literatura crítica sobre o “monstro de Malmesbury” um pântano movediço comparável ao desafio teórico de compreensão da obra hobbesiana. Em que pese essa advertência, iremos nos embrenhar no esforço de esclarecimento dos seus escritos, dialogando com parte dessa literatura.

No presente estudo, queremos investigar nos escritos hobbesianos qual o seu caminho argumentativo para a sua contribuição no que tange à legitimidade-moralidade da ação e da regra da ação. Mais especificamente, a relação e contrariedade entre dois ordenamentos, lei natural e lei civil.

As linhas de investigação sobre a obra hobbesiana podem ser esquematizadas em quatro grandes vertentes, a saber: 1. *background*: texto e contexto, que investiga a relação entre sua obra e a circunstância histórica em que foi escrita. Provavelmente o autor mais conhecido no Brasil nessa

---

<sup>1</sup> *Leviatã* (1979 p. 409) Todas as citações em português são retiradas desta edição: “Não há nada em que confie menos do que em minha elocução ...” (“*There is nothing I distrust more than my Elocution*” – Todas as citações em inglês são retiradas desta edição) (1994, p. 490).



linha seja Macpherson, com *A teoria política do individualismo possessivo*. A abordagem de Renato Janine Ribeiro poderia ser também circunscrita a essa perspectiva; 2. ética, que prescreta a ligação entre a concepção de obrigação e moral, prescrição e descrição, filosofia e política; 3. política e lei, que gira em torno da noção de liberdade, equidade, concepção de representação, contrato social e Estado; e, 4. religião, que investiga o papel da religião e política, Deus e a lei natural. Nessa direção circunscrevem-se Hood, com *The divine politics of Thomas Hobbes*, e Warrender. Essas linhas de investigação não são estanques, apenas remetem a certas questões, privilegiadas pelos intérpretes, a partir das quais estabelecem-se “campos de interlocução”. Há, por exemplo, autores mais versáteis, como Skinner, que aparece em campos de interlocução de diferentes linhas de investigação.

A nossa linha de investigação insere-se numa parte da terceira vertente, política e lei, mais especificamente sobre a lei natural e a lei civil. Destacamos dois textos sob o mesmo nome, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, um escrito por Bobbio, em 1954, e outro por Chiodi, em 1970, que trataram do mesmo tema, objeto desse texto. Ambos esquadriham a obra de Hobbes com o objetivo de elucidar o tipo de relação que há entre a lei natural e a lei civil. Bobbio (1991, p. 103) parte da seguinte pergunta “como pode ser [a formulação hobbesiana] uma expressão típica da concepção formal da justiça um sistema de direito que parte da admissão de leis naturais? Hobbes veria o direito positivo como critério auto-suficiente do justo e do injusto. Dado que o fim é a paz e que os homens são incapazes de alcançá-la no estado de natureza, a necessidade da transferência do direito de todos a tudo a um terceiro, o Estado, é uma declaração de impotência das leis naturais para atingir a paz: “a lei natural afirma que, para alcançar o fim prescrito pela própria lei natural, o homem deve se deixar governar pelas leis positivas” (ibidem, p.107). Além da ineficácia das leis naturais, elas são também inúteis por causa da sua generalidade: as leis naturais proíbem o furto, o homicídio, o adultério e todas as espécies de injúria, mas é a lei civil que

define e determina o que deve ser entendido como tal. “As leis naturais existem, mas são tão indeterminadas que se tornam inaplicáveis” (ibidem, p. 115). Bobbio representa uma concessão à justiça formal, resultante da categórica afirmação de Hobbes, da obediência à lei positiva, independente do conteúdo intrínseco do comando. Chiodi (1970, p. 139-140) representa a posição de que a lei positiva é condicionada pelo fim do Estado: a segurança e a paz, de modo que a lei válida é a lei natural e a lei eficaz é a lei civil e ambas são, por isso, compenetradas uma na outra (*compenetrate l’una nell’altra*). Isto é, a lei natural para vigorar é condicionada pela lei civil; a lei civil, por sua vez, para ser válida, é condicionada pela lei natural. Há aqui um “recíproco condicionamento” (*reciproco condizionamento*): a obrigatoriedade da lei civil está sob uma “condição resolutiva negativa” (*condizione risolutiva negativa*), sua validade está subordinada à confirmação da lei natural. A lei natural, sempre válida enquanto lei divina e por apontar a ordem natural, é condicionada pela lei civil, porque necessária para sua eficácia para vigorar. A legitimidade da lei positiva está calcada na lei de natureza. pelo instrumento da sanção: “condição suspensiva positiva” (*condizione sospensiva positiva*). Os dois tipos de condicionamentos conformam-se à “realidade” da lei natural e à “artificialidade” da lei positiva. Já Warrender (1957, p. 14 a 28), partindo da diferenciação entre “fundamentos da obrigação” e “condições de validade da obrigação”, não vê como o soberano, suprimindo a condição de validade da suficiente segurança, possa, por si mesmo, ser criador da obrigação moral da obediência e das distinções morais. Pensando analogicamente, o psiquiatra que cura seu paciente, isto é, devolve-o a sanidade, condição de imputabilidade do agente moral, não poderia ser descrito como criador da obrigação moral e fundador de distinções morais. Nesse sentido, “a função do soberano civil não é de criar princípios morais nem de educar o cidadão, mas compelir e interpretar a lei” (Warrender, 1957, p. 143).

A despeito e, na maioria das vezes, seguindo as pegadas não só desses comentadores, pretendemos esquadrihar as sutis

articulações entre lei civil e lei natural, de forma a entender melhor como se dá essa relação. As linhas de investigação denominadas anteriormente não são estanques. Muitas das posições expressas por esses autores reverberam no entendimento de uma parte ou outra de qualquer linha de investigação.

O que queremos dizer quando nos referimos a uma ação com a expressão “é legal, mas não é moral”? Em primeiro lugar, apontamos para um conflito entre a moralidade e a legalidade de um ato. Mesmo que uma conduta possa ser protegida por uma norma estabelecida em lei, ela é reprovada pelo entendimento moral que se faz dela. Em segundo lugar, expressa a inconformidade com a não-coincidência entre os dois níveis de instrução da ação. Ou contra a regra positiva ou contra a ação derivada. *Prima facie*, parece que estamos indicando uma instância última julgadora dos atos e dos regramentos positivos. Mesmo que hoje procuremos soluções “modernas” a esse tipo de questão, essa inconformidade e conflito entre esses dois níveis não são novos. Em que pese Perelman (2000, p. 387-388) apontar que a percepção da contradição entre esses dois níveis firmar-se apenas no século XIX, na peça de Sófocles, *Antígona*, temos acesso a essa problemática, cuja conduta poderia ser assim formulada: “é moral, mas não é legal”. Como se sabe, seu desenrolar gira em torno de um conflito entre o rei de Tebas, Creonte, e a filha de Édipo, Antígona. Ela desafiará a proibição expressa do rei de não sepultar seu irmão Polinices. Para Tebas, Polinices era o traidor que, na condição de guerra, tombou ao lado do inimigo (Argos). A outra irmã, Ismênia, não tem a mesma audácia de enfrentar “o edital de Creonte e a ira do povo”; o irmão Etéocles “que morreu nobremente pela pátria e pelo direito” receberá pompas de herói. Antígona atrairá a ira de Creonte por respeitar, do ponto de vista dela, “um costume sagrado” mais forte do que a ordem do rei e a ira do povo, pois (dizendo a Creonte):

A tua lei não é a lei dos deuses; apenas o capricho ocasional de um homem. Não acredito que tua proclamação tenha a força que possa substituir as leis não escritas dos costumes e os estatutos infalíveis dos

deuses. Porque essas não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos [...] (SÓFOCLES, 1996, p. 22).

A protagonista justifica sua conduta contra a lei do rei Creonte (proibição de enterrar Polinices), traidor da cidade, apegando-se a uma lei anterior (costumes, leis dos deuses), que prescreve o direito de enterrar os seus. O desnível entre o plano legal e o plano moral provoca a situação dramática em que o choque entre os dois lados faz pensar que ambos não podem ter razão ao mesmo tempo. Aqui poderia ser visto o choque entre dois fundamentos do termo “validade”:

Assim pode-se falar da validade jurídica natural de uma norma, mas ao mesmo tempo identificar sua validade jurídico-positiva, contanto que sob validade somente entendermos conformidade à constituição ou sua combinação com conseqüências forçadas.<sup>2</sup>

Lançar mão dos percalços de Antígona é, enquanto recurso estilístico, uma maneira de acercar-se da problemática que almejamos discutir em Hobbes. Não temos a pretensão de investigar a conexão existente entre o “tragicismo” e a postulação jusnaturalista. Nesse sentido, nosso intuito é utilizar eventualmente uma peça clássica para tentar formular, na medida do possível, o que pode ser o caso nas diversas facetas da posição hobbesiana sobre a questão da conexão entre lei natural e lei civil. Há, todavia, um autor que não só aponta a brecha pouco estudada, até então, entre o “tragicismo” e o direito natural, como também apresenta sua própria posição.<sup>3</sup> Jasinowski não chega a explicitar seu conceito de “tragiscimo”.

---

<sup>2</sup> VERDROSS (1963, p. 284): "So kann man einer Norm ihre naturrechtliche Geltung absprechen, zugleich aber ihre positiv-rechtliche Geltung feststellen, sofern man unter Geltung nur ihre Verfassungsmässigkeit oder ihre Verknüpfung mit Zwangsfolgen [...] versteht".

<sup>3</sup> JASINOWSKI (1963, p. 129): "...uno de los más importantes enfoques que representa el pensamiento filosófico-literario de Occidente – el enfoque del Tragicismo. La conexión íntima entre la postulación jusnaturalista y el Tragicismo pocas veces o quizás nunca fue tomada en consideración por la filosofía jurídica...".

Todavía, a partir de vários trechos, podemos formula-lo como sendo “expressão ético-estética do despertar da consciência individual no terreno do ethos”.<sup>4</sup> Por ser um assunto pouco investigado, não vamos nos aventurar a fazê-lo aqui nem explorar as possíveis conexões com as formulações hobbesianas. Nesse estudo, basta-nos apontá-lo como uma exemplificação do que pode estar também em jogo quando tratamos conceitualmente o problema em tela.

Se fôssemos enveredar por mapear teorias dos conflitos, Hobbes poderia se enquadrar numa formulação política própria, não à convivência com o conflito, mas da sua dissolução, dissipando a duplicidade das fontes de instrução do entendimento moral-religioso e das ações. Encarada como uma disfunção na ordem política, o “conflito” em Hobbes está longe de ser vista como uma “energia criadora a serviço de um desenvolvimento progressivo das estruturas sociais”(DAHRENDORF, 1981). Com a mão espalmada da retórica e o punho fechado da lógica, Hobbes vai de encontro à equação religiosa que absolvía os súditos do vínculo de obediência ao soberano “sempre que há qualquer contradição entre os desígnios políticos do Papa e dos outros príncipes cristãos [...] e nesta escuridão de espíritos são levados a lutarem uns contra os outros” (*Leviatã*, XLIV, p. 355). Essa vocação da sua época culmina na expressão dada no quarto concílio de Latrão do Papa Inocêncio III. Uma derivação flagrante dessa tendência em Hobbes pode ser vista quando diz no Capítulo XXVI do *Leviatã* que “a lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão”. Mas o que isso quer dizer? Ele mesmo declara expressamente que, só depois de instituído o Estado, as leis de natureza se

---

<sup>4</sup> ibidem (p. 34, 41, 130, 139): “poner de relieve el parentesco entre la idea del Derecho Natural [...] y el enfoque ético-estético de lo trágico”; “Los orígenes de la actitud jusnaturalista se relacionan con el despertar de la conciencia individual en el terreno del Ethos [...] la actitud de Antígona, de Sófocles, brota de aquella reflexión del hombre sobre sí mismo”; “la categoría etico-estética del tragicismo”; “solamente allá [...] donde existe un antagonismo y divergencia básica entre el orden de la Naturaleza y el orden de los Valores [...] puede existir el enfoque trágico”.

tornam leis, passam a ser ordens do Estado (ver nota 78). Seria, então, porque as leis civis se limitam a atribuir validade jurídica às leis de natureza? As leis naturais ofereceriam o conteúdo da lei positiva? Já no Capítulo VI do *De Cive* é conhecida a passagem que diz que as leis de natureza proíbem o furto, o homicídio e o adultério, mas é a lei civil que determina quando e o que deve ser entendido como homicídio, adultério e furto. Matar o inimigo na guerra não é homicídio, nem qualquer subtração do que é de outro é roubo, mas apenas daquilo que for civilmente definido como propriedade do outro. A oferta da lei natural parece agora anulada diante do poder manipulativo da lei positiva. Sua própria diferenciação é negligenciada quando diz no mesmo capítulo do *Leviatã* que “a lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural”. A solução que oferece é um desafio para a compreensão do leitor.

Por um lado, Hobbes é incluído entre duas correntes tidas como antitéticas, o jusnaturalismo e o positivismo. Por outro, o peso emprestado ao papel de uma ou outra instância de instrução da ação tem dado margem a diferentes interpretações, como no caso antes destacado entre Warrender, Bobbio e Chiodi. Há algo mal compreendido na formulação hobbesiana ou é essa uma tensão paradoxal genuína?

A incursão que faremos pela obra de Hobbes, em diálogo com a literatura secundária, tem como objetivo coligir elementos para tentar responder às seguintes perguntas: Qual a modalidade da relação entre lei civil e lei natural em Hobbes? A lei positiva é legítima por si só ou é legitimada por algo anterior? Há um paradoxo em Hobbes? Como é possível conciliar a Teoria do Estado absoluto com a admissão de leis anteriores ao Estado? Apenas derivada da nossa problemática principal, intuímos que estaremos mais preparados para obtemperar e refletir, ainda que *en passant*, no que contribui a modalidade da relação entre lei civil e lei natural para elucidar, nas diversas interpretações da literatura crítica, outros confrontos

em Hobbes, a saber, o lógico *versus* o retórico, o absolutista *versus* o liberal, o teísta *versus* o ateu.

Um caminho certamente frutífero, mas que não empreenderemos aqui, é a investigação da tradição sobre a questão da relação entre lei natural e lei civil que Hobbes colhe ou é colhida por Hobbes. Essa linha de investigação pode fornecer alguns elementos com o que nosso autor tem de prestar contas e com a qual ele terá que lidar, a partir do qual dará uma resposta bem específica. Esse projeto de investigação contém o exame das relações com essa tradição, bem como o levantamento das influências que subsidiarão a constelação do seu peculiar pensamento. Este projeto tem sido frutífero em estudos recentes (LUDWIG, 1998).

## 1 O primado da lei civil

*Creonte: Como ousas romper tal lei?*

Sófocles

O espanto provocado pelas questões prementes da obra política do nosso autor acabou por obliterar o restante da sua produção. A que se deve o espanto que provocou e provoca até hoje? Cremos que um dos motivos seja a maneira como ele amarra o nó entre lei natural e lei civil. Imaginamos ter um ganho de compreensão desse nó se intentarmos afrouxar seus laços e atentarmos às suas articulações.

Que tipo de relação há entre lei natural e lei civil? Na conhecida passagem do Capítulo XV do *Leviatã*, é oferecido um critério que leva em conta a diferente extensão recíproca dos respectivos âmbitos de validade entre uma e outra. As leis de natureza obrigam no fórum interno, mas não obrigam em fórum externo. O fórum externo concerne à lei positiva, o que significa dizer que os âmbitos de validade são delimitados de maneira a não se sobreporem um ao outro em nenhuma das suas partes. Salvo exceção, poderíamos representá-los como dois anéis que não têm nenhum ponto em comum. Tal como exposto, poderíamos chamar a relação entre lei natural e lei civil de uma relação de exclusão total (BOBBIO, 1994). De outra parte, no Capítulo XXVI, é afirmado que “a lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão”. A lei de natureza faz parte da lei civil, em todos os Estados do mundo, e, reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza. Isso quer dizer que, não somente um dos dois, mas sim os dois ordenamentos têm ao mesmo tempo igual âmbito de validade compreendido um no outro. Dessa maneira, poderíamos chamar a relação entre lei natural e lei civil de inclusão total. Como a relação entre os dois ordenamentos pode ser caracterizada como de exclusão total e de inclusão total ao mesmo tempo? Há aqui uma hesitação ou uma contradição? É possível conceber que um dos ordenamentos é encampado



pelo outro. O caminho que o presente capítulo desenvolverá vai na direção de recolher elementos que indicam que esse papel pode ter sido assumido pelo ordenamento da lei positiva.

Partindo de outra perspectiva, a “*natural law*”, por si só, é uma lei fadada a não vigorar em nenhum estado de coisas. No “*State of Nature*” quem se orientasse por ela provocaria sua própria ruína. No estado civil é promulgada a “*civil law*”, a cuja obediência todos cidadãos estão “convidados”. A lei natural contém um defeito congênito, que são a sua ambigüidade (seu lado condicional torna livre de obrigação lei por lei ou somente se elas são descumpridas em geral?), e sua generalidade, por não determinarem exatamente todos os comportamentos e suas modalidades de que a autoridade necessita para instruir a paz civil. Num espaço de tempo de apenas 11 anos, isto é, entre o final da redação do *Elementos* em 1640 e a publicação do *Leviatã* em 1651 haverá uma variação do número e da redação das leis naturais. De 16 leis naturais (*Elementos*), passa a ser 20 no *De Cive* e 15 no *Leviatã*. Para ficarmos apenas com as lacunas entre as tábuas das leis arroladas, pode-se notar que as listas entre elas não coincidem nos seguintes casos: a) no *Leviatã* não aparecem as leis 9<sup>a</sup>, 15<sup>a</sup> e 16<sup>a</sup> do *Elementos* e as leis 13<sup>a</sup>, 15<sup>a</sup>, 16<sup>a</sup>, 17<sup>a</sup>, 18<sup>a</sup>, 19<sup>a</sup> e 20<sup>a</sup> do *De Cive*; b) no *Elementos* não aparecem as leis 10<sup>a</sup>, 13<sup>a</sup>, 16<sup>a</sup>, 17<sup>a</sup>, 18<sup>a</sup>, 19<sup>a</sup> e 20<sup>a</sup> do *De Cive* e as 11<sup>a</sup> e 15<sup>a</sup> do *Leviatã*; e c) no *De Cive* não aparecem as 2<sup>a</sup>, 9<sup>a</sup> e 16<sup>a</sup> do *Elementos* e as 2<sup>a</sup> e 15<sup>a</sup> do *Leviatã* [ver anexo].

A 20<sup>a</sup> lei natural do *Elementos*, por exemplo, que proíbe explicitamente a ebriedade não será arrolada na tábua das leis nem no *De Cive* nem no *Leviatã*. A definição das leis naturais diz que são regras deduzidas pela reta razão e que são imutáveis e eternas. A questão que se coloca é como a tábua oferecida das leis naturais pode ser imutável e eterna se Hobbes mesmo apresenta uma variação quanto à quantidade das leis naturais, e ainda, não só são expressas de formas variantes como o que aparecia em uma tábua desaparece em outra?

O percurso da argumentação de Hobbes é permeado por definições contrastantes entre termos, como, por exemplo, lei natural e lei civil<sup>5</sup>, reta razão e razão do soberano<sup>6</sup>, autor e ator<sup>7</sup>, ação e intenção<sup>8</sup>, de cuja má compreensão podem surgir litígios que não são sustentáveis. Hobbes argumenta na direção de fazer com que uma possível contenda sobre a extensão ou a preeminência entre os termos se dissipe, afrouxando a contraposição entre eles. A antítese entre o uso dos termos, como “lei natural” e “lei civil”, só acontece por uma má compreensão. Hobbes procura defini-los com precisão e acuidade, de forma a indicar o uso mais adequado, que é resultado de uma melhor compreensão, e é a esse serviço que Hobbes se presta.

Nesse sentido, parece que a lei civil, assumindo o papel de denominador comum do bom e do mau, do legítimo e ilegítimo etc. deve tornar-se a base única para o entendimento moral (fórum interno) e para as ações (fórum externo). Como será visto nas primeiras seções, parece haver uma mesma linha argumentativa operando na incorporação da reta razão pela razão do soberano, do entendimento moral e das ações, da lei natural pela lei civil. Logo, a consciência pública forjada pela lei civil constitui o parâmetro para a consciência privada. Se usarmos a analogia entre o relógio/calendário e o tempo – a partir do parâmetro comum dos dias, horas, minutos e segundos – articulamos o tempo tão-somente a partir dos dias,

---

<sup>5</sup> *Leviatã*, XIV, p. 78: “Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la” *Leviatã*, XXVI, p. 161: “A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; Istoé, do que é contrário ou não é contrário à regra”.

<sup>6</sup> *Elementos* (2000, p. 40): “Quando se raciocina a partir de princípios cuja experiência mostrou serem indubitáveis e uma vez evitados todos os enganos da sensação equívoco das palavras, diz-se que a conclusão, que se tira, está conforme à *recta razão*”. *Leviatã*, XXVII, p. 264: “razão pública, isto é, a razão do supremo lugar-tenente de Deus”.

<sup>7</sup> *Leviatã*, XVI, p. 96: “Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias [autor] quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção[ator]”. Ver reflexão de Runciman (2000).

<sup>8</sup> *Leviatã*, XXI, p. 133: “intenção deve ser entendida como fim”; *Elementos*, p. 88: “propósito”.

horas, minutos e segundos. Parâmetro para o referir, sem os quais não poderíamos nos fazer entender sobre datas, períodos históricos, marcação de encontros. Na prática, não nos utilizamos da reflexão sobre o “tempo” para a condução das nossas ações cotidianas. Seguindo a analogia, a lei positiva seria o parâmetro de referência de articulação do cotidiano das nossas relações sociais. Assim, no começo do *Elementos*, do *De Cive* e do *Leviatã*, Hobbes exalta as qualidades da lei natural para, logo em seguida, escoar seus méritos para a lei civil. Nessa primeira parte, trataremos da amplidão da razão pública no Estado, da avaliação das ações e das intenções das ações sob os mesmos termos e de duas reduções da lei natural à lei civil. Na segunda parte, apresentamos dois elementos, a saber, o direito de resistência e o silêncio da lei, que parecem permanecer autônomos com relação à lei civil e, na parte final, faremos um balanço da possível reconciliação que Hobbes projetava fazer sobre as duas leis.

## 1.1 *Reta razão e razão do soberano*

### 1.1.1 *Deslocamento metafísico*

Com a convicção de que o sistema ético-político hobbesiano guarda uma unidade de sentido com seus posicionamentos metafísicos, Zarka (1987) vai investigar essas raízes de modo a formar um quadro das “decisões metafísicas de Hobbes”. Sua intuição básica é a de que a metafísica da separação entre as palavras e as coisas e a instauração política aparecem como duas “encostas da mesma problemática” (*les deux versants de la même problématique* - ZARKA, 1987,p. 12)

Hobbes isola a lógica do discurso da lógica da ontologia. As exigências internas do discurso não estão mais amarradas às coisas. A atribuição da noção de “verdade” e “falsidade” são exclusivas da proposição, assim como o princípio de contradição é atribuição exclusiva ao discurso e

não às coisas, isto é, só as preposições podem ser “verdadeiras” ou contraditórias. Com isto, “Hobbes instaura uma separação insuperável entre a linguagem e o mundo” (“*Hobbes instaure une séparation insurmontable entre la language et le monde*” - p. 22). Assim, a partir desse deslocamento metafísico (*déplacement métaphysique*), com a lacuna de uma ordem ontológica e uma lógica axiológica natural para fundamentar o Estado, a instituição política de um código jurídico substitui a ordem ontológica perdida.

Hobbes formula a hipótese da aniquilação do mundo com o intuito de investigar o poder cognitivo e as representações que fazemos do mundo e como elas podem ser independentes da suposição de que as coisas que representamos existam: o saber não parte do mundo ou do ser, mas da representação. Essa separação, tranposta ao plano dos valores, significa dar-se conta de que o chamamos de “bom” ou “mau” são, antes de se referirem a objetos, representação do desejo ou da aversão da pessoa que as usa :

Não há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um. (*Leviatã*, VI, p. 33).

As representações nascem, se conservam e se organizam pela atividade mental do indivíduo, de modo que os valores morais não dependem da natureza das coisas, mas da representação que fazemos delas. Interessante notar aqui a analogia que podemos estabelecer entre a hipótese da aniquilação do mundo e a hipótese de aniquilação do Estado: assim como não há nas coisas uma ordem ontológica para organização das representações, não há também uma ordem a priori para os valores. É apenas a própria instauração política suscetível de estabelecer uma ordem.

A palavra é o constituinte elementar do conhecimento racional, como a sensação seria o constituinte elementar do conhecimento empírico : “não há universais senão nas denominações”(Elementos, V, 6, p. 38). A razão é constitutivamente ligada ao aparelho material da linguagem. A linguagem não pressupõe uma convenção anterior, ainda que só entre os homens, ao contrário, a partir da linguagem que toda convenção é possível. A linguagem tem a função de estruturar o pensamento.

Nesse sentido, “a fundação política de um código jurídico do Estado substitui a ordem ontológica perdida”.<sup>9</sup> A política não será nem uma história dos Estados nem uma descrição empírica ou um inventário das formas de governo ou uma discussão para o melhor governo (como em Aristóteles), mas uma dedução da necessidade de uma fundação original e a-histórica do Estado : « Esta ciência deve permitir sair, pela certeza do saber, do conflito das opiniões sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, porque a instauração do Estado é, ao mesmo tempo, instauração do código jurídico que determina a regra do justo e do injusto”<sup>10</sup>

### 1.1.2 *Contraste das noções*

Hobbes elenca algumas paixões, entre as quais a vanglória, como causa da dissolução da comunidade. Contribui para isso também o mau uso da faculdade de raciocinar. Resgata, porém, uma paixão, o medo da morte violenta, para compor a motivação vital para o agir cooperativo mediado pela razão. Se a mediação exercida pela razão dos

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 25: “En ce sens la fondation politique d’un code juridique de l’Etat se substitue à l’ordre ontologique perdu”

<sup>10</sup> ZARKA (1987, p. 165): “Cette science doit permettre de sortir, par la certitude du savoir, du conflit des opinions sur le bien et le mal, le juste et l’injuste, parce la fondation de l’Etat

indivíduos tem um papel crucial para o agir cooperativo e o estabelecimento da sociedade civil, como conseguiu convergir a razão privada dos indivíduos com a razão pública da comunidade? O elo que faz a ligação entre as duas pontas é a “*right reason*”. Nesta seção vamos acompanhar suas definições sobre esses termos e que caminhos argumentativos ele toma para ligar as duas ordens de razões, começando por destacar as definições contrastantes entre “razão privada”, “reta razão” e, após isso, entre “reta razão” e “razão do soberano”.<sup>11</sup>

Hobbes diz que reta razão é: “Ora, quando se raciocina a partir de princípios cuja experiência mostrou serem indubitáveis e uma vez evitados todos os enganos da sensação e equívoco das palavras, diz-se que a conclusão, que se tira, está conforme à recta razão”.<sup>12</sup>

Ou ainda: “Por reta razão [...] eu entendo, não como fazem alguns, uma faculdade infalível, mas sim o ato de raciocinar, o que é o [...] raciocínio reto ou cada homem com respeito a suas ações, que ou redundam no prejuízo ou benefício do seu próximo”.<sup>13</sup>

Não é contra a reta razão desejar o bem e evitar o mal, sobretudo a morte, portanto, esforçando-se para preservar-se, o indivíduo

est en même temps fondation du code juridique qui détermine le règle du juste et de l'injuste”.

<sup>11</sup> Curiosamente, não há nenhuma passagem seja do *De Cive*, seja do *Elementos do direito natural e político*, em que ele use a expressão exata “Reason of Sovereigne”. Ele inicia falando de juiz, ou árbitro, para muito mais tarde fazer algumas poucas referências, citadas ao final desse texto, à razão do soberano (*Leviatã*), usando também outras expressões, como “*Reason of the City/Commonwealth*” (na tradução que nós utilizamos, *De Cive*, p. 283, falta uma parte do original *On the citizen*, p. 33: “I say his own reasoning, because, although in a Commonwealth the reason of the Commonwealth itself (which is the civil Law) [...] as the by which to judge the reasoning of other in his affairs”) ou “*public Reason*”, que reunimos sob a expressão “razão do soberano”.

<sup>12</sup> *Elementos* (2000, p. 40): “Now when a man reasoneth from principles that are found indubitable by experience, all deceptions of sense and equivocation of words avoided, the conclusion he maketh is said to be according to right reason” (p. 17). Todas as citações dessa obra são retiradas desta edição.

<sup>13</sup> *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (v. 2), citado por Kavka (1983, p. 121): “By right Reason [...] I understand not, as many do, an infallible faculty, but the act of Reasoning, that is, the[...] true ratiocination or every man concerning those actions of his, which either redound to the damage or benefit of his neighbours”.

pode fazer uso que achar mais adequado de sua própria razão, que esta coincidirá com a reta razão:

Não é, portanto, absurdo nem condenável nem contra a reta razão fazer-se todo esforço para preservar e defender da morte e dos sofrimentos do próprio corpo e os seus membros. E o que não é contrário à razão todos consideram conforme com a justiça e com o direito. A palavra direito não significa nada mais do que a liberdade que o indivíduo tem para usar suas capacidades naturais segundo a reta razão.<sup>14</sup>

Quem o faz, o faz com direito, pois direito é a liberdade de lançar mão das suas aptidões naturais segundo a reta razão. Isso justifica o primeiro fundamento do direito natural. E cada um pode fazê-lo de acordo com sua própria opinião: “Logo, é conforme com a reta razão, ou com o direito natural, que eu julgue também da opinião do outro, isto é, se esta conduz ou não à minha própria preservação”.<sup>15</sup>

É do próprio fundamento da lei natural que cada um busque a paz, enquanto se tiver esperança em obtê-la, mas use os meios para a contenda, se não for vislumbrada tal reciprocidade: “...*buscar a paz, enquanto houver alguma esperança de alcançá-la*; e quando não for possível alcançá-la, preparar a guerra, isto é, adquirindo os meios auxiliares da guerra”.<sup>16</sup>

Os homens pertencem, segundo Hobbes, à classe dos corpos vivos. Todo ser vivo se esforça (conatus) por perseverar em seu

---

<sup>14</sup> *De Cive* (1993, 1, 7), p. 53 (todas as citações em português são tiradas desta edição): “It is not therefore absurd, nor reprehensible, nor contrary to right reason, if one makes every effort to defend his body and limbs from death and to preserve them. And what is not contrary to right reason, all agree is done justly and *of Right*. For precisely what is meant by the term *Right* is the liberty each man has of using his natural faculties accordance with right reason.” (1998, p. 27. Todas as citações em inglês dessa obra são tiradas dessa edição daqui em diante).

<sup>15</sup> *De Cive* (1, 9), p. 54: “Therefore it is a requirement of right reason, i. e. of natural right, that I make a judgement whether his view of the matter is helpful to my preservation or not” (p. 27-28).

<sup>16</sup> *Ibidem* (1, 15), p. 56: “Therefore, to seek peace when some hope of having peace exists, and to seek aid for war when peace cannot be had” (p. 31).

movimento vital, de modo que os indivíduos calculam seu movimento de modo a trazer mais dividendos para a preservação do seu movimento vital. Para tal, utilizam os meios mais adequados de acordo com seu próprio julgamento. O direito natural de lançar mão dos meios que cada indivíduo julgar necessário é uma conseqüência lógica do direito à finalidade que cada um tem em querer proteger o quanto possa sua vida e seu corpo, pois quem tem direito aos fins, tem direito aos meios. Qualquer bem pode ser útil, ao mesmo tempo, para um e para outro com vistas à preservação da respectiva existência. Dado que um bem não possa ser usufruído ao mesmo tempo por um e por outro, a contenda será o meio natural para decidir o direito ao seu usufruto. Por mais que uma das partes tenha maior força física, mais habilidade, astúcia, coragem, mais experiência em lutas, estar armado etc. haverá sempre uma margem de possibilidade de que a contenda lhe seja desfavorável. Isto é, os homens são iguais por natureza, porque, por mais predicados que se somem aos anteriores, são capazes de serem mortos pelo mais fraco. Dada a finitude dos bens, haja vista que sua infinitude não pode ser demonstrada, essa disputa pelos bens é um jogo de “soma-zero”, isto é, o incremento de poder de um agente implica o decréscimo de poder de outrem. Admitida a possibilidade de oposição entre poderes, é suficiente para aceitar a necessidade da possibilidade do conflito e da competição. A condição natural dos homens é racional para cada um, mas não para todos: “aquilo que num primeiro momento é bom para cada um, não pode sê-lo para todos. Portanto, em um segundo momento, não pode ser bom para cada um”.<sup>17</sup> Conseqüentemente, é necessário, enquanto dever racional, procurar a superação dessa condição de guerra de “todo homem contra todo homem”. Do mesmo modo que é razoável supor que os homens percebam as contradições dessa condição, é razoável supor que queiram sair dessa situação, responsabilizando-se pela mediação para as condições da paz: o Estado contratual. A vontade para forjar as condições da paz é uma vontade

---

<sup>17</sup> BARBOSA FILHO (1989, p 70).



suposta: “basta compreender que é razoável supor que esta seja a sua vontade [...] e, com ela, a validade do contrato de instituição da soberania política, base do cálculo de nossos deveres e obrigações civis” (LIMONGI, 2002, p. 31).

Usar a própria razão, com todos os meios e faculdades para preservar-se, inclui a percepção da imperatividade da formação da sociedade civil como condição para tal preservação. Hobbes sugere que tal conclusão está de acordo com a reta razão. Agora, a manutenção da razão privada como reta razão torna-se insustentável para a harmonia do agir cooperativo dos agentes. Nesse sentido, o indivíduo deve abdicar do reconhecimento da retidão da sua faculdade privada para transferir o uso dessa faculdade para o representante dessa sociedade civil.

A instituição do Estado é derivada de todos os direitos e faculdades dos súditos que lhe entrega o poder soberano: “É desta instituição do Estado que derivam todos os *direitos e faculdades* daquele a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido.”<sup>18</sup> Isso significa, entre outras coisas, que cada um é o autor do que o soberano fizer ou julgar por bem fazer, pois “são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer”.<sup>19</sup>

Após instituído o soberano, não é possível argumentar que o soberano possa cometer qualquer injustiça contra seus súditos, pois “é certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniquidades, mas não podem cometer injustiça nem injúria em sentido próprio”<sup>20</sup>, e, como todo súdito é autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, a acusação

---

<sup>18</sup> *Leviatã*, XVIII, p. 107: “From this Institution of a Common-wealth are derived all the *Rights*, and *Faculties* of him, or them, on whom the Sovereigne Power is conferred by the consent of the People assembled.” (p. 121).

<sup>19</sup> *Idem*, p. 107: “[...] for they are bound, every man to every man, to Own and be reputed Author of all, that already is their Sovereigne, shall do, and judge fit to be done” (p. 122).

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 109: “It is true that they that have Sovereigne power, may commit Iniquity; but not Injustice or injury in the proper signification.” (p. 124).

de injustiça deveria dirigir-se primeiro a si próprio, o que é impossível, já que “causar injúria a si próprio é impossível”.

Sob o objetivo da paz, tal instituição tem o direito a utilizar-se de todos os meios que julgar necessários para dirimir os motivos das contendas entre os súditos e fortalecer a harmonia, visto que

o fim dessa instituição é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios, constitui direito de qualquer homem ou assembléias que detenha a soberania o de ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas.<sup>21</sup>

Isso inclui julgar que opiniões e doutrinas são adequadas ou não adequadas à paz, já que “compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias”.<sup>22</sup>

### *1.1.3 Deslocamento do fundamento da política*

Pelo que foi mostrado até aqui, acompanhamos o contraste entre os termos “razão privada”, “reta razão” e “razão pública”. Nas últimas passagens, é sugerido que o súdito não pode se arvorar em contestar o julgamento do soberano. A passagem seguinte sugere por que isso ocorre, quando diz:

---

<sup>21</sup> Idem. “And because the End of this Institution, is the Peace and Defence of them all; and whosoever has right to the End, has right to the Means; it belongeth of Right, to whatsoever Man, or Assembly that hath the Sovereignty, to be Judge both of the means of Peace and Defence; and also of the hindrances, and disturbances of the same”

<sup>22</sup> Idem. “[...] it is annexed to the Sovereignty, to be Judge of what Opinions and Doctrines are averse, and what conducing to Peace...”

E tal como na aritmética os homens sem prática, se mesmo professores, podem muitas vezes errar e contar falso, também em qualquer outro tema de raciocínio, os homens mais capazes, mais atentos e mais práticos podem enganar-se e inferir falsas conclusões. Não porque a razão em si própria não seja sempre uma razão certa, tal como a aritmética é uma arte infalível e certa. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão, seja de que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente. E, portanto, tal como quando há uma controvérsia a propósito de um cálculo as partes têm de, por acordo mútuo, recorrer a uma razão certa, à razão de algum árbitro, ou juiz, a cuja sentença se submetem, a menos que sua controvérsia se desfça e permaneça indecisa por falta de uma razão certa constituída pela natureza, o mesmo acontece em todos os debates, sejam de que natureza forem. E quando os homens que se julgam mais sábios do que todos os outros clamam e exigem uma razão certa para juiz, nada mais procuram senão que as coisas sejam determinadas, não pela razão de outros homens, mas pela sua própria. É tão intolerável na sociedade dos homens como no jogo, uma vez escolhido o trunfo, usar como trunfo em todas as ocasiões aquela série de que se tem mais cartas na mão. Pois nada mais fazem do que tomar cada uma de suas paixões, à medida que vão surgindo neles, pela certa razão, e isto em suas próprias controvérsias, revelando sua falta de justa razão com a exigência que fazem dela.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> *Leviatã*, V, p. 27-28: "And as in Arithmetique, unpractised men must, and Professors themselves may often erre, and cast up false; so also in any other subject of Reasoning, the ablest, most attentive, and most practised men, may deceive themselves, and inferre false Conclusions; Not but that Reason it selfe is alwayes Right Reason, as well as Arithmetique is a certain and infallible Art: But no one mans Reason, nor the Reason of any one number of men, makes the certaintie; no more than an account is therefore well cast up, because a great many men have unanimously approved it. And therefore, as when there is a controversy in an account, the parties must by their own accord, set up for right Reason, the Reason of some Arbitrator, or Judge, to whose sentence they will both stand, or their controversie must either come to blowes, or be undecided, for want of a right Reason constituted by Nature; so is it also in all debates of what kind soever: And when men that think themselves wiser than all others, clamor and demand right Reason for judge, yet seek no more, but that things should be determined, by no other mens Reason but their own, it is as intolerable in the society of men, as it is in play after trump is turned, to use for trump on every occasion, that suite whereof they have most in their hand. For they do nothing else, that will have every of their passions, as it comes to bear sway in them, to be

A reta razão é certa e infalível como a aritmética, mas as pessoas são falíveis, individual ou coletivamente. O fato de uma maioria afirmar uma coisa não assegura sua verdade. A controvérsia que possa haver entre as pessoas só pode ser resolvida pela seleção de um juiz ou árbitro. Sua solução deve ser aceita por todas as partes como sendo um ditame da reta razão. Para Hobbes, o soberano é o árbitro ou juiz da sociedade civil. E cabe a ele expressar na lei civil a reta razão *standard* que os indivíduos concordaram em aceitar. É nesse sentido que Kavka formula que “os homens detêm na sociedade civil o direito de agir de acordo com a reta razão, eles, contudo, se colocaram a si mesmos sob a obrigação de aceitar a interpretação do soberano, mais do que a própria, quanto ao que a reta razão dita”.<sup>24</sup>

Toda e qualquer manifestação dos cidadãos que não esteja conforme com a razão do “árbitro” não poderia mais ser considerada como resultado da reta razão? Se assim for, não faria qualquer sentido a oposição entre a manifestação de um súdito que afirme que uma lei civil, ou a manifestação da razão do “árbitro”, fira a reta razão. Sobre essa questão, Hampton pensa que “a instituição de um soberano é essencialmente o estabelecimento de um juiz, cuja razão será a *substituição* para a “razão universal” (isto é, a correta interpretação para as leis naturais)...”<sup>25</sup>

Dentro dessa interpretação, no sistema de Hobbes, do contraste entre os termos “reta razão” e “razão do soberano”, não podem derivar contraposições. Se isso ocorrer, é por causa ou da má compreensão dos termos ou da má compreensão do que estava embutido no contrato de instituição da *Commonwealth*. No sistema hobbesiano, depois de instituída a *Commonwealth*, não é compreensível que alguma formulação da reta razão

---

taken for right Reason, and that in their own controversies: bewraying their want of right Reason by the claim they lay to it.” (p. 33).

<sup>24</sup> KAVKA (op. cit., p. 122): “People retain in civil society the right to act in accordance with right Reason, but they have placed themselves under an obligation to accept the Sovereign’s – rather than own – interpretation of what right Reason dictates”.

tenha preeminência sobre a razão do soberano. Se houver a formulação da razão de um particular que arvore primazia sobre a formulação da *Commonwealth*, ela não será fruto da reta razão. Assim, onde ou com quem fica a reta razão? Hampton imagina que a resposta a essa pergunta condiz com a justificativa do poder absoluto (“absolute power”) do soberano para terminar com a violência do estado de natureza. Sob a ameaça do retorno ao estado de natureza (“regress argument”), o soberano precisa ser o único juiz (“sole judge”) sobre o que é necessário para a paz e para a defesa dos súditos. A interpretação que cada um pode dar de qualquer regra será diferente da interpretação dos outros principalmente por que cada indivíduo é auto-interessado e, por isso, haverá sempre um julgamento viciado (“biased judgment”): “se eles não podiam cooperar fora do sistema político, como poderíamos nós esperar deles que cooperassem no interior de um sistema político?”.<sup>26</sup> Hampton sugere que a reta razão esteja substituída pela razão do juiz. Mais adiante, endossa que, no amparo à justificação da soberania absoluta, somente a vontade soberana é fonte da lei no Estado.<sup>27</sup>

Nessa rara passagem do *Leviatã*, Hobbes explicita a que razão se refere quando está instituída a *Commonwealth*: “7. Que a lei [civil] nunca pode ser contrária à razão [...]. Portanto, o que faz a lei não é aquela *juris prudential*, ou sabedoria dos juizes subordinados, mas a *razão deste nosso homem artificial*, o Estado, e suas ordens”.<sup>28</sup>

Aqui temos não só a formulação próxima do que nos referimos como também a afirmação de que a manifestação da sua vontade não pode ser contrária à razão (que certamente não é a razão privada, mas sim a reta razão). Mesmo o juiz nomeado deve julgar de acordo com a razão

<sup>25</sup> HAMPTON (1986, p. 101) [grifos nossos]: “And the institution of a Sovereigne is essentially the establishment of a judge whose reason will *substitute* for the ‘universal reason’ (i. e. the shared, correct interpretation of the laws of natures)...”

<sup>26</sup> HAMPTON (1986, p. 106): “If they could not cooperate outside of government, how could we expect them to cooperate inside a government?”

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 107: “To say that instituting of law in a state must be the sovereign’s will”.

<sup>28</sup> *Leviatã*, XXVI, p. 164 [grifos nossos]: “That Law can never be against Reason (...) and therefore it is not that *Juris prudentia*, or wisdom of subordinate Judges; but the Reason of this our Artificiall Man the Common-wealth...” (p. 186-187).

do soberano, pois “se nomear um juiz, este deve tomar cuidado que sua sentença esteja de acordo com a *razão de seu soberano* e, sendo esta sempre entendida como eqüidade, é obrigatória para ele segundo a lei de natureza”<sup>29</sup> pelas razões da instituição do Estado, única forma para estabelecer a paz e a segurança entre os cidadãos.

A submissão à razão do soberano, ou como aqui “*the public reason*”, é sublinhada de forma mais enfática quando estabelece sua equivalência à razão do supremo representante de Deus:

...se o relato [de um milagre] é uma verdade ou uma mentira. E quando a esse problema nenhum de nós deve aceitar como juiz sua razão ou consciência privada, mas a razão pública, isto é, a razão do supremo lugar-tenente de Deus. E sem dúvida já o escolhemos como juiz, se já lhe demos um poder soberano para fazer tudo quanto seja necessário para nossa paz e defesa.<sup>30</sup>

No *De Cive*, podemos acompanhar o que está em jogo, quando, após afirmar que devemos obedecer ao soberano, mesmo no que tange a uma atribuição incompreensível à palavra “Deus”, diz:

Embora certos mandamentos possam às vezes ser contra a reta razão, e, portanto, pecado dos que governam, não são porém contra a reta razão nem pecado dos súditos, cuja reta razão, nas matérias discutíveis, é aquela que se submete à razão da Cidade.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Ibidem, XXVI, p. 165 [grifos nossos]: “[...] as if he make a judge, the judge is to take notice that his sentence ought to be according to the Reason of his Sovereigne, which being always understood to be equity...”

<sup>30</sup> Ibidem, XXXVII, p. 264: “[...] whether the report be true, or a lie. In which question we are not every one to make our own private Reason or conscience, but the public Reason, that is the Reason of God’s supreme.” lieutenant, judge; and indeed we have made him judge already, if we have given him a Sovereigne power to do all that is necessary for our peace and defence”.

<sup>31</sup> *De Cive* (15, 18) p. 208: “For although such commands may sometimes be against right reason, and therefore sins in those who command them, yet they are not against right reason nor sins in subjects, for in controversial matters their right reason is reason subject to the reason of the commonwealth” (p.184).

Essa singular e intrigante passagem nos diz que o comando do soberano pode ser contrário à reta razão, mas não contra a reta razão do súdito que deve se submeter à “*reason of the commonwealth*”. Contudo, dessa passagem não podemos saber a quem pertence àquela reta razão, contra a qual um comando soberano pode ser contra. Certamente não é contra a do súdito. Nesse sentido, se mantivermos a tese de Hampton, de que a reta razão é substituída pela razão do soberano (razão pública ou, como na última, razão da cidade), essa substituição refere-se à razão do súdito. Assim, entendemos que, aqui, “substituição” pode significar que a razão do soberano estabelece o emblema *standard* da outrora assim chamada “reta razão” do súdito.

O lugar que a razão pública passará a ocupar, parece ser, porém, um lugar vazio: “pois que a recta razão não existe e que a razão dum só homem [monarca] ou de vários homens [assembléia soberana] deve ter lugar” (Elementos, X, 8, p. 235). Zarka (1987, p. 250-251) vê na passagem anterior o “deslocamento do lugar do problema político” (*déplacement du lieu du problème politique*), que remete a própria fundação da política sob a égide do soberano (*sous l'égide du souverain*) na instituição de um espaço de reconhecimento e reciprocidade que não mais provém de uma ordem ontológica ou ordem natural das coisas como em Aristóteles, numa ordem inscrita no ser da cidade.

## 1.2 Ação e intenção

### 1.2.1 Ação justa e homem justo

Hobbes faz menção em várias passagens de sua obra à diferenciação entre “ação” e “intenção” como no seguinte trecho do *De Cive*, quando diz:

Os termos *justo* e *injusto*, como igualmente *justiça* e *injustiça*, são equívocos, pois têm significados diversos conforme sejam atribuídos a

peçoas ou às ações. Quando atribuídos às ações, *justo* significa algo feito conforme o direito, e *injusto* o mesmo que injúria, algo feito contra o direito. Quem fez uma ação *justa* se diz inocente (insonte) e não, *justo* ou homem justo; ao que fez uma *injustiça* chamamos *culpado*, antes que *injusto*. Mas quando esses termos são atribuídos a peçoas, *ser justo* significa o mesmo que comprar-se em agir com justiça, aplicar-se à justiça, esforçar-se em tudo por fazer tudo conforme o direito. *Ser injusto* é desprezar a justiça, ou julgar que se deve medir a ação não pelo que foi prometido no pacto, mas pela vantagem do momento.

De modo que dizer *justiça* e *injustiça* dos costumes do homem é diferente de dizer justiça e injustiça de uma só ação ou omissão. Inúmeras ações de um homem *justo* podem ser *injustas*, e *justas* as de um homem *injusto*. Deve ser tido na conta de *justo* o homem que faz ações justas porque a lei ordena, e *injustas* só em razão de sua fraqueza; e de *injusto* o que faz ações justas em razão do medo às sanções da lei, e faz as *injustas* pela má inclinação do espírito.<sup>32</sup>

Podemos do mesmo modo encontrar uma similar passagem no *Leviatã*:

As palavras *justo* e *injusto*, quando são atribuídas a homens, significam uma coisa, e quando são atribuídas a ações significam outra. Quando são atribuídas a homens indicam a conformidade ou a incompatibilidade entre os costumes e a razão. Mas quando são atribuídas a ações indicam a conformidade ou a incompatibilidade com a razão, não dos costumes, mas de ações determinadas. Portanto, um homem justo é aquele que toma o

---

<sup>32</sup> *De Cive* (3, 5) p. 70 e 71: "These words *Just* and *Unjust*, like *Justice* and *Injustice* are equivocal; they mean one thing when applied to Persons, another when applied to Actions. When applied to actions, *Just* means the same as rightly done (*jure factum*), and *Unjust*, Wrongly done (*injuria factum*). And he who has done something *Just* is not called *Just* but Innocent; and we speak of one who has done something *Unjust* not as *unjust* but as *guilty*. When used of persons, *to be just* means the same as to delight in doing justice (*justice faciendo*), to strive for justice, or to attempt in everything to do what is just. And *to be Unjust*, is to disregard justice or to suppose that the measure of it is present advantage, not a man`s agreement. Consequently, the *justice* and *injustice* of a disposition, practice or man one thing; of a single action or failure to act another; and great many of a *just* man`s actions may be *unjust*, and of a *unjust* man, *just*. But a man is to be called *just*, who does just things because the law so instructs, and *unjust* things only because of weakness; he



maior cuidado possível para que todas as suas ações sejam justas, e um homem injusto é o que despreza esse cuidado. É mais freqüente que em nossa língua esses homens sejam designados pelas palavras *honrado* e *iníquo*, em vez de *justo* e *injusto*, embora o significado seja o mesmo. Portanto um homem honrado não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas poucas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de **erros** sobre coisas ou pessoas. Nem um homem iníquo deixa de assim ser considerado, por causa das ações que faz ou deixa de fazer devido ao medo, pois sua *vontade* não é determinada pela justiça, mas pelo benefício aparente do que o faz. O que presta às ações humanas o sabor da justiça é uma certa nobreza ou coragem (raras vezes encontradas), em virtude da qual se despreza ficar devendo o bem-estar da vida à fraude ou ao desrespeito pelas promessas. É essa justiça da conduta que se significa quando se chama virtude à justiça, e vício à injustiça.

Mas a justiça das ações não faz que aos homens se chame justos, e sim *inocentes*; e a injustiça das mesmas (também chamada injúria) faz-lhes atribuir apenas o nome de *culpados*.<sup>33</sup>

Há uma clara distinção quando atribuímos as palavras “justo” e “injusto” às pessoas ou às ações delas. Quando aplicado às ações, “justo” quer dizer conforme o direito, “injusto”, contra o direito. Alguém que

---

is to be called *unjust*, who does just things because of penalty attached to the law, and unjust things from wickedness of his heart” (p. 46)

<sup>33</sup> *Leviatã*, XV, p. 89 [grifo nosso]: “The names of Just, and Injust, when they are attributed to Men, signifie one thing; and when they are attributed to Actions, another. When they are attributed to Men, they signifie Conformity, or Inconformity of Manners, to Reason. But when they are attributed to Action they signifie the Conformity, or Inconformity to Reason, not of Manners, or Manner of life, but of particular Actions. A Just man therefore, is he that taketh all the care he can, that his Actions may be all Just; and an Injust man is he that neglecteth it. And such men are more often in our Language styled by the names of Righteous, and Unrighteous; then Just, and Unjust; though the meaning be the same. Therefore a Righteous man does not lose that Title, by one, or a few unjust Actions, that proceed from sudden Passion, or **mistake** of Things, or Persons: nor does an Unrighteous man, lose his character for such Actions, as he does, or forbears to do, for feare: because his Will is not framed by the Justice, but by the apparent benefit of what he is to do. That which gives to human Actions the relish of Justice is a certain Nobleness or Gallantness of courage, (rarely found), by which a man scorns to be beholding for the contentment of his life, to fraud, or breach of promise. This Justice of the Manners, is that which is meant, where Justice is called a Vertue; and Injustice, a Vice.

But the Justice of Actions denominates men, not Just, but *Guiltless*: and the Injustice of the same, (which is also called Injury) gives them but the name of *Guilty*” (p.103-104).

age conforme o direito diz-se que é inocente, e, quando não conforme, culpado. Alguém, cujas ações sejam justas, não se transforma, *per se*, em um homem justo, pois o homem justo é aquele que se compraz em agir com justiça, ou de acordo com o direito. Ser injusto é desprezar o valor da justiça, ou ainda, agir de acordo com uma vantagem momentânea. Assim, um homem injusto pode praticar ações justas, assim como um homem justo pode praticar ações injustas. Há três motivos pelos quais um homem justo pode praticar um ato injusto: ser tomado por paixões momentâneas (fraqueza); um erro de avaliação sobre alguma coisa; um erro de avaliação sobre alguma pessoa. O que constitui o ser justo é a vontade de praticar ações justas conforme a justiça. Enquanto o que constitui o ser injusto é a vontade determinada pelo medo às sanções da lei; pelo benefício de um bem aparente; pela má inclinação do espírito.

A ação justa ou injusta não faz do seu agente um ser justo ou injusto. O que vai diferenciar um homem justo de um homem injusto é o desejo ou a intenção de agir conforme o direito ou não. Se suas ações são motivadas pelo medo ou por um bem momentâneo, trata-se de um ser injusto. Se suas ações são motivadas por agir conforme a justiça e respeitar suas promessas, então, trata-se de um ser justo. Podemos exemplificar os motivos por que um ser injusto age com justiça da seguinte maneira: se X, ao devolver ao banqueiro o dinheiro em quantia Y emprestado por ele, para o qual prometeu restituir, o faz apenas e tão-somente por medo à sanção da lei ou para ter um bem aparente, que é ter um dinheiro a mais no bolso, ou, ainda, pela má inclinação do espírito.

Do mesmo modo, podemos exemplificar os motivos por que um ser justo age com injustiça por três diferentes situações:

- a. paixão momentânea (fraqueza): Z é tomado por uma depressão profunda e gasta todo o dinheiro emprestado, que pretendia devolver ao banqueiro, com esbórnias;
- b. erro de avaliação sobre alguma coisa: enquanto se comprazia em respeitar a promessa feita de devolver o dinheiro ao banqueiro, o fazia com notas

falsas, o que não era do seu conhecimento. Errou ao avaliar que as notas fossem verdadeiras;

c. erro de avaliação sobre alguma pessoa: enquanto se comprazia em respeitar a promessa feita de devolver o dinheiro ao banqueiro, o fazia à pessoa errada, pois alguém se fazia passar pelo verdadeiro banqueiro. Erro ao avaliar que a pessoa para quem entregava o dinheiro fosse a quem de direito.

Mais adiante, neste mesmo capítulo do *Leviatã*, Hobbes explicita a diferenciação que estava subjacente nessa distinção quando observa as maneiras como as leis podem ser violadas nas ações e nas intenções:

Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de seu autor considerá-lo contrário. Pois embora neste caso sua ação seja conforme à lei, sua *intenção* é contrária à lei, o que constitui uma violação quando a obrigação é *in foro interno*. (...). Pois na medida que exigem apenas esforço, aquele que se esforça por cumpri-las está-lhes obedecendo. E aquele que obedece à lei é justo.<sup>34</sup>

Aqui nós vemos que aquele que tem a intenção de violar a lei, ainda que sua ação seja conforme a ela, não lhe estará obedecendo *in foro interno*, isto é, é um homem injusto. Aquele que se esforça por obedecer a ela é um homem justo.

Embora a intenção do ser justo Z fora fazer o certo, conforme à justiça, suas ações foram injustas, isto é, ele é considerado

---

<sup>34</sup> *Leviatã*, XV, p. 94. [grifos nossos]: “And whatsoever Lawes bind *in foro interno*, may be broken, not onely by a fact contrary to the Law, but also by a fact according to it, in case a man think it contrary. For though his Action in this case, be according to the Law; yet his Purpose was against the Law; which where the Obligation is *in foro interno*, is a breach. [...]. For in that they require nothing but endeavour; he that endeavoureth their performance, fulleth them; and he that fulleth the Law, is Just.” (p. 110). Cf. *De Cive* (3, 28), p. 80: “As leis que obrigam em consciência podem ser infringidas por uma ação não só contrária a elas mas também congruente com elas, quando quem faz essa ação tem opinião

culpado pelo que fez. Isso, no entanto, não o transforma em um ser injusto, pois sua disposição foi a de fazer o justo, cumprindo suas promessas.

Desse modo, podemos dizer que Hobbes, nas passagens anteriores, procura diferenciar a atribuição das palavras *justo* e *injusto* às ações ou às pessoas, utilizando-se da diferença entre a ação dos homens e a intenção dos homens. Ainda que a palavra intenção não apareça nas primeiras duas passagens, ela emerge na terceira e está subjacente em todas as passagens destacadas.

Se no primeiro trecho fala-se em “esforçar-se” (esforço), no segundo fala-se em “vontade”, no terceiro, em “intenção” e no quarto, em “consciência”.<sup>35</sup> Esses quatro termos circundam o mesmo tema em discussão. Podemos, porém, objetar que eles não têm o mesmo significado. O que é verdade. Mesmo Hobbes, todavia, não parece, no tocante ao tema em questão, querer diferenciá-los, quando diz:

irá se tornar claro ao mesmo tempo o que é preciso fazer e o que é preciso não fazer por ordem das Cidades e dos governantes.

3. Por obediência, aqui, não se entende o *fato*, mas a *vontade* e a *intenção* com que tomamos o propósito de esforçar-nos o quanto possível para obedecer no futuro.<sup>36</sup>

---

contrária: embora o próprio ato seja conforme às leis, a *consciência* do agente lhes é contrária” [grifos nossos].

<sup>35</sup> Poderíamos acrescentar ainda “propensão” (*proneity*), a partir do trecho equivalente do *Elementos*, p. 115: “As denominações “justo”, “injusto”, “justiça”, “injustiça” são equívocas e têm vários significados. Porque as palavras justiça e injustiça, quando são atribuídas às ações, têm o mesmo significado que “ausência de dano” e “dano” e denominam as ações “justa” e “injusta”, mas não o homem que as pratica, o qual é chamado “culpado” ou “não inocente”. Mas, quando as palavras “justiça” e “injustiça” são atribuídas ao homem, significam uma propensão, uma afeição, uma inclinação natural, quer dizer, paixões do espírito que o dispõem a fazer ações justas e injustas” (“The names of just, unjust, justice, injustice, are equivocal, and signify diversely. For justice and injustice, when they be attributed to actions, signify the same thing with no injury, and injury; and denominate the action just, or unjust, but not the man so; for they denominate him guilty, or not guilty. But when justice and injustice are attributed to men, they signify proneity and affection, and inclination of nature, that is to say, passions of the mind apt to produce just and unjust actions” (p. 64)).

<sup>36</sup> *De Cive* (18, 2 e 3), p. 262 [os grifos são do texto]: “[...] it will immediately be apparent what we should do at the command of commonwealths and Princes, and what we should decline.

Vemos aqui reunidos exemplarmente três dos termos identificados nos trechos anteriores, a saber, “esforçar-se”, “vontade”, “intenção”, o que nos permite dizer que Hobbes, no que diz respeito à questão em pauta, não está interessado em distingui-los, por dois motivos:

- 1) quando discorre sobre a diferença entre ação e intenção, reveza os termos indiferentemente nos diferentes trechos;
- 2) no último trecho citado, explicita o revezamento, colocando um termo ao lado do outro.

Nesse sentido, não vemos dificuldade alguma em sintetizar cada um, dos agora cinco trechos, como tratando do mesmo tema em tela, a saber, “da diferença entre ação e intenção”. A ação humana é mediada pela representação de um bem a que se almeja. Essa representação pode ser posta sob a forma gramatical “parece-me que p”, cuja sentença constitui o ponto de partida de todo raciocínio prático. É disso que Bernardes (2002, p. 31) nos fala na seção *Conatus, intenção e razão*, quando explicita: “Neste ponto tem-se, então, a caracterização hobbesiana do ser intencional, que representa fins para a ação”. Ou Barbosa Filho (1989, p. 67) quando diz que a representação de um “bem aparente futuro” é “expressamente intencional” e “é justamente a razão [enquanto função representacional] que constitui a intencionalidade do movimento humano”.

### 1.2.2 Fórum interno e fórum externo

Explorada exaustivamente essa distinção entre ação e intenção, parece não restar nada mais a dizer sobre ela. Como, porém, nosso interesse é perscrutar a relação entre lei natural e lei civil, terminada aquela explicitação, parece, todavia, que não tivemos um ganho de esclarecimento no tocante a como essa relação se dá quanto a esse viés da questão.

---

3. By *obedience* in this passage is meant not the *act*, but the *will* and *the resolve*, with which we set ourselves to try henceforth to obey as much as we can” (p. 235).

Iniciemos nossa interpretação a partir de um trecho muito sugestivo: “pois todas estas palavras ‘aquele que em suas ações observa as leis do seu país’ constituem um só nome, equivalente a esta simples palavra *justo*”.<sup>37</sup>

Nesse trecho, Hobbes nos diz que a palavra “justo” é atribuível ao agente (aquele) das ações que observam as leis do seu país, isto é, as leis civis. Aqui não há tergiversação, as ações justas de um homem o transformam em um ser justo. O que faz as ações serem justas está na sua conformidade à lei, e isso, *per se*, faz, do agente, justo. Rejeitamos ver aqui uma contradição com tudo o que foi visto no esclarecimento anterior. Poderíamos dizer que essa afirmação, uma vez que ocorre antes dos trechos já citados, sofre um esclarecimento, melhor dito, uma precisão maior num momento posterior à sua obra. Se podemos afirmar isso com respeito ao *Leviatã*, então ele não o teria em mente no momento em que escreve a frase. A dificuldade dessa explicação reside no fato de que a diferença de atribuição da palavra “justo” e “injusto” com respeito às ações e às intenções é anterior ao *Leviatã*, encontrável não só no *De Cive*, como também no *Elementos* (conf. Nota 12). O trecho seguinte ratifica a perspectiva do trecho anterior em discussão: “O homem que cumprir todas as suas obrigações é justo”.<sup>38</sup> Limongi (2002, p. 44) também, embora reconheça que as leis naturais obrigam nas intenções do agente, “na condição natural, as leis de natureza obrigam *apenas a nos esforçarmos*”, embaralha a distinção ressaltada quando imediatamente a seguir, explica: “ou seja, a *nos comportarmos* no sentido de mostrar aos outros que queremos a paz” (grifos nossos). Nesse caso, temos de procurar esclarecer o que aqui acontece.

---

<sup>37</sup> *Leviatã*, IV, p. 22: “For all these words, *Hee that in his actions observeth the Lawes of his Country, make but one Name, equivalent to this one word, Just*” (p. 26).

<sup>38</sup> *De Cive* (3, 30, p. 80): “Now he that hath *done* all he is oblig’d to, is a Just Man”. *Vom Menschen, Vom Bürger*, p. 112: “Wer aber alles *getan* hat, wozu er verpflichtet ist, der ist ein Gerechter” (grifos nossos). Pensamos que a tradução de verbo “to do” por “cumprir” escamoteia a perspectiva que chamamos atenção. O que não acontece na versão alemã pelo verbo “tun”.

Hobbes parece acolher a tradição que lhe antecede, quando nomeia aqueles ditames da reta razão como “leis de natureza”,<sup>39</sup> mas o faz a contragosto, porque elas não se inserem na sua definição do termo lei. Por essa razão, faz uma importante correção no próprio capítulo em que as apresenta, quando diz:

A esses ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros.<sup>40</sup>

Mais adiante ratifica o requisito do “direito de mando”, identificando tal direito unicamente ao Estado, e completa sua definição com outro requisito: “E igualmente que ninguém pode fazer leis a não ser o Estado, pois nossa sujeição é unicamente para com o Estado; e que as *ordens* devem ser expressas por sinais suficientes, pois de outro modo ninguém saberia como obedecer-lhes”.<sup>41</sup>

Hobbes nos diz que as leis de natureza não são propriamente “leis” porque, primeiro, é necessário que o Estado, que é quem tem o direito de mando, as enuncie, e segundo, que sejam comandos (“a lei é uma ordem”<sup>42</sup>). Um importante detalhe aqui é que esse direito de mando não é sobre si próprio, mas sim “sobre outros” e, segundo, que elas tenham sanções correspondentes. Se as leis de natureza não são leis por si só, logo,

<sup>39</sup> Cf. WATKINS (1989, p. 54): “Hobbes couched his imperatives in the traditional natural law terminology”.

<sup>40</sup> *Leviatã*, XV, p. 95: “These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes, but improperly: for they are but Conclusions, of Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence f themselves; wheras Law, properly is the word of him, that by right hath command over others” (p. 111).

<sup>41</sup> *Leviatã*, XXVI [grifos nossos], p.161: “Likewise, that none can make Lawes but the Common-wealth; because our subjection is to the Common-wealth only: and that Commands, are to be signified by sufficient Signs; because a man knows not otherwise how to obey them” (p. 184).

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 164: “the Law is a Command” (p. 187). Ver também Hobbes (2001), p. 13: “O que faz a lei não é a sabedoria, e sim a autoridade”.

não obrigam, sem qualquer outra base, sequer em fórum interno. Então, se não se revestem por si só com a característica de lei para obrigar em fórum interno, que base é essa necessária para obrigar em fórum interno?

O objetivo aqui é esclarecer o trecho da nota 37, em que é estabelecida uma relação entre a “justeza do homem” e “observação das leis civis”. Antes, porém, de imaginarmos que essa afirmação, diretamente em contraste com os trechos que diferenciam ação e intenção, possa complicar o esclarecimento dos conceitos, existe aí a possibilidade justamente de solução de seu impasse. Tentemos ver como.

Que as leis naturais sejam aquelas que Hobbes traça, nem ele mesmo está plenamente confiante nisso, na medida em que são em número de 20 no *De Cive*, 16 no *Elementos* e de 15 no *Leviatã* (acrescida de mais uma lei na “Revisão e Conclusão”). Ele mesmo dirá que podem ser outras que ele mesmo não enunciou. Em todo caso, sugere que, como formuladas, ainda que com redações diversas conforme a obra, podem ser compatibilizadas com a palavra das Sagradas Escrituras. Esse esforço de compatibilização não é gratuito, pois ele bem sabe que as Sagradas Escrituras já foram entendidas de forma diversa da interpretação que ele propõe. Assim como também podem ser diversamente entendidos a que ditames a consciência de cada um pode estar comprometida. Nesse sentido, em que pese manifestar confiança na faculdade de raciocínio de cada um em perceber o mais apropriado para a busca de uma convivência harmoniosa com seus pares, Hobbes procura interferir na intuição dos seus leitores quanto ao que deve ser entendido como o mais apropriado, pois os homens não se servem da razão “da maneira como fingem fazê-lo”.<sup>43</sup> Nessa direção, resgata virtudes morais como “moderação, equidade, fidelidade, humanidade, misericórdia”,<sup>44</sup> contudo, não é ele, nem nenhum juízo particular quem determina ao que se pode aplicar os nomes: “O roubo, o homicídio, o adultério, e toda sorte de injúrias, são proibidos pelas leis de

<sup>43</sup> *Leviatã*, XXIX, p. 192: “[...] if men had the use of reason they pretend to” (p. 221).

<sup>44</sup> *De Cive* (3, 31), p. 81: “modesty, fairness, good faith, kindness, mercy” (p. 57).



natureza, mas o que se deve chamar, num cidadão, roubo, homicídio adultério, ou injúria, será determinado não pela lei natural, mas pela lei civil”.<sup>45</sup>

Hobbes aqui não diz expressamente, mas sugere que não é só ao roubo, ao homicídio e ao adultério que a lei civil irá determinar ao que se aplicam esses nomes. Ainda que não tenham sido elencadas no *Leviatã*, Hobbes alude à existência de outras leis de natureza que proíbem formas de intemperança, como a embriaguez.<sup>46</sup> Contudo, é a lei da comunidade que define quantos mililitros de álcool no sangue perfazem a embriaguez. Se a lei civil delibera até nas minúcias, o que se dirá sobre questões maiores, como, por exemplo, como devemos entender moderação, eqüidade, fidelidade, humanidade, misericórdia.

Mesmo o revestimento divino que possa ser atribuído à lei natural pelos cristãos não é entrave para tomar-se a lei civil como a base que a torna obrigatória à disposição interna, o que lhe permite chegar a seguinte conclusão:

Através das leis *Não matarás, Não cometerás adultério, Não furtarás, Honrarás teu pai e tua mãe*, CRISTO nada mais ordenou do que a obediência por parte dos cidadãos e súditos, de maneira absoluta, a seus Príncipes e governantes em todas as questões referentes ao *meu* e ao *teu*, ao *próprio* e ao *alheio*.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Ibidem* (6, 16), p. 109: “*Theft, Murder, Adultery, and all wrongs [injuriae] are forbidden by the laws of nature; but what is to count as a theft on the part of a citizen or as murder or adultery or a wrongful act is to be determined by the civil, not the natural, law*” (p. 86).

<sup>46</sup> *Leviatã*, XV, p. 93: “[...] como a embriaguez e outras formas de intemperança, as quais portanto também podem ser contadas entre aquelas coisas que a lei natural proíbe.” (“[...] as Drunkenness, and all other parts of Intemperance, which may therefore also be reckoned amongst those things which the Law of Nature hath forbidden”) (p. 109).

<sup>47</sup> *De Cive* (17, 10), p. 238: “It followes therefore that what he was teaching by those laws: *You shall not Kill, you shall not commit Adultery, you shall not Steal, you shall honour your Parents*, was simply that citizens and subjects should absolutely obey their Princes and sovereigns in all questions of *mine, thine his, other’s*” (p. 213).

Faria sentido imaginar que a “absoluta obediência” (*absolutely obey*) devida à cidade reserva intocada a permanência de duas esferas de regras excludentes, uma para as intenções do fórum interno e outra para as ações? Dito de outro modo, haveria uma regra do que seja homicídio com respeito às intenções e outra regra com respeito ao homicídio no que tange às ações? A citação anterior faz menção a outras passagens das Sagradas Escrituras em que há licitude em matar, de modo que mais adiante se pergunta: “Então, o que se proíbe? Somente isto: que ninguém deve matar aquele sobre quem não tem direito de matar, isto é, ninguém mate se o matar não for um *seu dever*.”<sup>48</sup> E conclui, estendendo a todos os outros casos:

A lei de CRISTO a respeito do homicídio, e por conseguinte, a respeito de toda lesão ao homem, e a respeito da imposição de penas, manda obedecer unicamente à Cidade. [...]. O cidadão, portanto, recebe unicamente a ordem de não tomar ou subtrair nada que a Cidade proíbe tomar ou subtrair, e em geral de não denominar algum ato homicídio, adultério ou furto, se não for praticado contra as leis CIVIS.<sup>49</sup>

Denominar a aplicação dos termos certamente não pertence à esfera do fórum externo, mas sim ao do entendimento. Não parece ser aqui o caso de que Hobbes vise tão-somente à atuação mecânica por parte dos súditos, obediência externa ou obediência passiva, à revelia do entendimento. Ora, a compreensão conflitante entre o que diz a lei civil e o que diz a lei natural com seu revestimento divino é, tão-somente, má compreensão ou das Sagradas Escrituras ou da lei civil, “por não ter o Salvador indicado aos súditos nenhuma lei referente ao governo da Cidade

---

<sup>48</sup> Idem: “What then is forbidden? Onely this, that one may not kill anyone whom one has not right to kill, i.e. let no man kill unless it is *his* [*suum*] to do so”.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 238-239: “CHRIST’S therefore on killing, and consequently all manner of hurt done to any man, and what penalties are to be set, commands us to obey the commonwealth alone. (...) The citizen receives just one command, not to enter upon or surreptitiously remove anything which the commonwealth forbids one to enter upon or,

além das leis de natureza, isto é, além do mandamento da obediência civil...”<sup>50</sup>

Hobbes reitera que “todos os crimes são pecados” (HOBBS, 2001, p. 48), ainda que o inverso não seja verdadeiro, isto é, os pecados de consciência não possam sofrer imputação civil: “um crime é aquele pecado que consiste numa ação contra a lei pela qual o indivíduo que a cometeu pode ser acusado e julgado por um juiz” (Idem). Não só algo que não é nem bom nem mau (“indiferente”) pode ser convertido em pecado por uma lei positiva, como até uma ação, tida como boa em si mesma, pode tornar-se pecado, pois “se um estatuto proibir que se dêem esmolas a um pedinte forte e vigoroso, depois de tal estatuto essas esmolas serão pecado, mas não antes” (Ibidem). Sem hesitação, é realçado o parâmetro excepcional da lei positiva, ilustrado com experiências históricas, para concluir que “muitas coisas passam a ser crimes ou a não sê-lo [...] pela variação da lei, decorrente da variação da opinião ou do interesse dos quem têm autoridade” (Ibidem, p. 49). O conjunto das leis de natureza com revestimento divino identifica-se com o *mandamento da obediência civil*, isto é, com o que diz a lei civil. Essa parece ser uma explicação razoável para a afirmação de os dois ordenamentos terem idêntica extensão e conter-se reciprocamente.

Assim como nosso autor procura interferir no entendimento dos indivíduos quanto ao que deve ser compreendido como apropriado no fórum da consciência, pois “os homens em sua maioria não estão muito dispostos a observar as leis acima mencionadas [leis de natureza], embora conhecidas, devido ao desejo desregrado das vantagens do momento”,<sup>51</sup> abre uma brecha para que tal ingerência se dê também pela

---

surreptitiously remove; and in general not to call anything *murder*, *adultery*, or *theft* unless doing it is against the civil laws” (213-214).

<sup>50</sup> Ibidem (17, 11), p. 239: “Further, as our Saviour did not declare any rules about the goverance of the commonwealth apart from the laws of nature, i.e. apart from the command of civil obedience...” (214).

<sup>51</sup> Ibidem (3, 27), p. 79: “In the face of an inordinate desire for an immediate good, most men are disinclined to observe the laws given above” (p. 53).

vontade manifesta do soberano.<sup>52</sup> Da mesma forma, espera influenciar na consciência do soberano. Desejo que ele manifesta quando diz:

Fico novamente com alguma esperança de que esta minha obra venha um dia cair nas mãos de um soberano, que a examinará por si próprio [...] e que pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público desta obra, transformará esta verdade especulativa na utilidade da prática.<sup>53</sup>

Aqui, do mesmo modo em que expressa confiança na razão soberana em promover a paz e a segurança dos seus súditos, procura ingerir-se no entendimento do representante do Estado quanto a que ditames deve ele se orientar no fórum interno, já que admite que eles algumas vezes “não raciocinam corretamente”.<sup>54</sup> Como nosso alvo de reflexão é, contudo, a relação entre intenção e ação, no que tange aos súditos, vamos deixar essa questão do soberano por aqui.

### 1.2.3 Consciência pública e consciência privada

Quando trata, no Capítulo XXIX do *Leviatã*, das deficiências ou doenças do Estado na soberania imperfeita declara que a formulação “Todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações”<sup>55</sup> é um

---

<sup>52</sup> Cf. WATKINS (1989, p. 53) a respeito: “The relation between Hobbes and his readers is in some ways more like that between chess-teacher and pupil than between doctor and patient. He is not trying to instill any alien material whether factual or moral into their minds. They already possess all the needed material. He only draws attention to what they know already (or can know if they will but look into them selves) and draws out logical consequences of it. Near the beginning of the first version of his civil philosophy Hobbes announced that his intention was ‘only put men in mind of what they know already, or may know by their own experience’”.

<sup>53</sup> *Leviatã*, XXXI, p. 218: “I recover some hope, that one time or other, this writing of mine, may fall into the hands of a Sovereign who will consider it himselfe [...] and by the exercise of entire Sovereignty, in protecting the Public teaching of it, convert this Truth of Speculation into the Utility of Practice” (p. 254).

<sup>54</sup> *Ibidem*, XXIX, p. 192: “Wherein they reason not well” (p.222).

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 193: “Every private man is Judge of Good and Evill actions” (p. 223).

dos exemplos do “*veneno das doutrinas sediciosas*” no Estado Civil, pois “isto é verdade [apenas] na condição de simples natureza, quando não existem leis civis”. Mas o que pode haver de tão venenoso nesta “falsa doutrina”? A parte “venenosa” é a que preserva o indivíduo do juízo *das boas e más ações*, pois isso pode levá-lo, com relação às ordens do Estado, “*mais tarde a obedecer-lhes ou a desobedecer-lhes conforme acharem conveniente em seus juízos particulares, razão pela qual o Estado é perturbado e enfraquecido.*”<sup>56</sup>

Dito assim, parece que ficamos apenas na esfera das ações. Há, porém, uma expressão grifada por nós, “mais tarde”, que se refere a uma parte anterior ao trecho citado que pode fazer toda a diferença, a saber, “partindo dessa falsa doutrina, os homens adquirem a tendência para debater consigo próprios e discutir as ordens do Estado, e mais tarde...”<sup>57</sup>

Ora, discutir ou debater consigo próprio não se refere à esfera da ação, mas sim à esfera da consciência e essa parte parece estar incluída no aspecto sedicioso da soberania imperfeita do primeiro trecho da nota 22, para a qual chamamos a atenção. Pois, podemos agir conforme o dever, tal como prescrito nas leis civis, ainda que nossa consciência ou juízo nos indique outra coisa e, por essa razão, discutimos. Hobbes mesmo esclarece, no trecho que vem a seguir àquele, onde se localiza o problema:

Outra doutrina incompatível com a sociedade civil é a de que é pecado o que alguém fizer contra sua consciência, e depende do pressuposto de que o homem é juiz do bem e do mal. Pois a consciência de um homem e seu juízo são uma e mesma coisa, e tal como o juízo também a consciência pode ser errônea. Portanto, muito embora aquele que não está sujeito à lei civil peque em tudo o que fizer contra sua consciência, porque não possui qualquer outra regra que deve seguir senão sua consciência, contudo o mesmo não acontece com aquele que vive num Estado, porque a lei é consciência pública, pela qual já aceitou ser

---

<sup>56</sup> Idem [grifos nossos]: “[...] and afterwards to obey, or disobey them, as in their private judgments they shall think fit. Whereby the Common-wealth is distracted and *Weakened*” (p.223).

conduzido. De outro modo, no meio de uma tal diversidade de consciências particulares, que não passam de opiniões particulares, o Estado tem necessariamente de ser perturbado, e ninguém ousa obedecer ao poder soberano senão na medida em que isso se lhe afigurar bom a seus próprios olhos.<sup>58</sup>

Dessa rica e esclarecedora passagem do *Leviatã*, muitos aspectos poderiam ser aqui analisados. Pois vamos nos contentar em destacar apenas dois aspectos. Primeiro: a preservação do juízo particular na esfera do Estado é perturbadora ou enfraquecedora do seu poder, isto é, da segurança e harmonia da comunidade. O é, porém, apenas na medida em que sua consciência ou juízo é alheio ao parâmetro do estabelecido pelo poder soberano. No Estado Civil, o cidadão, ao permanecer alheio à marca daquelas definições da lei civil às expressões socialmente relevantes, seja na esfera da consciência moral seja na conduta, preserva tão-somente uma opinião particular ou subjetiva, o que não é desejável para a harmonia da comunidade e perfeição da soberania. Segundo aspecto: participar do Estado é aceitar tacitamente ser orientado pela lei civil. Isso, porém, não se restringe à esfera do regramento das ações. A regra comum que se estabelece na interação social deve ser emblemática da constituição quer da esfera das ações, quer da esfera da consciência, no que tange às intenções, dos súditos pertencentes à mesma comunidade.

Isso não significa que haja a promoção de uma uniformidade de consciências ou de pensamentos. Com o uso das Sagradas

---

<sup>57</sup> Idem: "From this false doctrine, men are disposed to debate with themselves, and dispute the commands of the Common-wealth; and afterwards..." ( p. 223)

<sup>58</sup> Idem: "Another doctrine repugnant to Civill Society, is, that *whatsoever a man does against his Conscience, is Sinne*; and it dependeth on the presumption of making himselfe judge of Good and EvilL. For a mans Conscience, and his Judgement is the same thing; and as the Judgement, so also the Conscience may be erroneous. Therefore, though he that is subject to no Civill Law sinneth in all he does against his Conscience, because he has no other rule to follow but his own reason; yet it is not so with him that lives in a Common-wealth, because the Law is the public Conscience, by which he hath already undertaken to be guided. Otherwise in such diversity as there is of private Consciences, which are but private opinions, the Common-wealth must needs be distracted, and no man dare to obey the Sovereign Power, farther than it shall seem good in his own eyes" (p. 223).

Escrituras como testemunho, Hobbes parece apontar que não há uma religião, e poderíamos acrescentar, uma ideologia, que possa se arvorar acima das regras da sociabilidade para confronta-las. Mirando em um certo senso comum amparado pela religião, ou ideologia religiosa, Hobbes parece atingir o juízo do indivíduo. É essa impressão que Skinner (1997, p. 452) tem quando, comentando a nota 58, diz:

A conseqüência final extraída por Hobbes é que nenhum súdito jamais poderá, legitimamente, lançar sua consciência contra a lei [civil]. [...] segundo sua teoria dos pactos, dizer que um homem está sujeito à pessoa artificial de um soberano equivale a dizer que ele deve ter feito um pacto de ceder seu direito de juízo privado, para que este fosse exercido em seu nome por intermédio da lei [civil]. [...] qualquer tentativa de questionar as decisões do soberano leva meramente à incoerência.

“Ceder seu direito de juízo privado” pode significar ou que cada súdito tem seu juízo particular surrupiado ou que o parâmetro do juízo sobre o justo ou o injusto e o legítimo ou o ilegítimo, a partir do estabelecimento do Estado, é o juízo do soberano.

No *De Cive*, a formulação feita no *Leviatã* aparece ainda mais explícita quando fala das “causas da dissolução da Cidade”<sup>59</sup>. Considera três aspectos, a saber, “disposição interna”, “agente externo” e “a própria ação”. Quando comenta os três aspectos, sublinha que fará três considerações: “quanto a doutrinas e paixões contrárias à paz”, “quem são os que incitam” e “a própria facção”. A palavra-chave aqui é a “disposição interna” (*internall disposition*). Quando tece suas considerações sobre esse aspecto, dirá:

A primeira das doutrinas que predispõem à subversão é que a ciência do bem e do mal compete a cada um em particular. Com efeito, que essa proposição é verdadeira com referência ao estado de natureza, em que

---

<sup>59</sup> *De Cive* (12, 1), p. 156 e seguintes.

cada um goza direitos iguais e não se submeteu por pactos à dominação dos outros [...] Mas com referência à condição da vida civil ela é falsa.<sup>60</sup>

O perigo em manter na “disposição interna” o juízo particular sobre o que é bem e o que é mal está em que “os cidadãos particulares, assumindo a si o conhecimento do bem e do mal, arvoram-se em reis, e isto é incompatível com a preservação da Cidade”.<sup>61</sup>

O ponto não consiste exatamente em produzir um discernimento no juízo ou na consciência, mas sim em tê-lo a despeito ou alheio ao discernimento da comunidade civil. Como ele diz na página seguinte, “arrogando-me o discernimento do justo e do injusto, que cabe somente à Cidade”.<sup>62</sup>

A formulação das leis naturais enquanto obrigatórias apenas para a consciência não é uma invenção de Hobbes. Como nos diz Bobbio (1991, p. 110): É verdade que essa característica não é própria da doutrina hobbesiana, sendo comum a toda teoria jusnaturalista, [...], contudo, o valor que essa característica assume em Hobbes [...] é de natureza a modificar enormemente – ou até mesmo esvaziar – seu significado habitual.

Essa importante consideração de Bobbio (1991, p. 111) o leva a dizer, logo a seguir, que “em Hobbes, ao contrário, a relação entre obrigação interna e obrigação externa aparece completamente invertida. As obrigações que têm para ele valor incondicional são as que o cidadão assume diante do poder civil”.

---

<sup>60</sup> Ibidem, p. 156: “Of doctrines that dispose men to sedition, the first, without question, is: *that knowledge of good and evil is a matter of individuals*. We allowed that this was true in the natural state; in fact we proved it (I.9); for in a natural state, individuals live by equal right, and have not submitted by their own agreement to other men’s power. But in the civil state it is false” (p. 131-132).

<sup>61</sup> Ibidem, p. 156: “When private men claim for themselves a knowledge of *good and evil*, they are aspiring to be as Kings. When this happens the commonwealth cannot stand” (p. 132).

<sup>62</sup> “[...] arrogating to my selfe the knowledge of what is just and unjust, which pertains lonely to my Prince”.



Nesse sentido, é afirmado que as coisas em Hobbes não se passam tal como na tradição jusnaturalista. A obediência que o cidadão deve ao Estado é uma obediência absoluta, ou seja, é uma obediência que independe de qualquer juízo sobre o conteúdo do comando. Sobre isso, ele mesmo sugere que uma passagem do *De Cive* (14, 23) refuta a obediência passiva. Tal passagem nos diz o seguinte:

Alguns julgam que os atos contrários à lei civil, quando a própria lei define a penalidade, são expiados se o indivíduo sofrer a punição de boa mente; e que perante Deus não são réus de violação da lei natural (embora, violando-se as leis civis, violam-se também as leis naturais, que mandam observar as leis civis) aqueles que cumpriram a pena exigida por lei – como se a lei não proibisse o ato mas somente propusesse em forma de preço uma pena mediante a qual fosse resgatada a permissão de cometer ilícitos legais. Pela mesma razão poderiam tais opinantes deduzir também que absolutamente nenhuma transgressão da lei é pecado, mas que cada qual poderá legitimamente desfrutar a liberdade que tiver comprado a seu risco. (HOBBS, 1993, p. 191)

É preciso saber que as palavras da lei podem ser entendidas de dois modos: no primeiro, contendo duas partes (como foi dito antes, Artigo 7º), a saber, a que proíbe absolutamente, como *Não farás*; e a vindicativa, como *Quem faz, paga* (incorrerá em tal pena); no segundo, contendo uma condição, como: *Não farás se não queres incorrer em tal pena*. De sorte que a lei não proíbe simplesmente, mas condicionalmente. Entendendo-se no primeiro modo, o sentido é que quem faz peca, o que faz o que é proibido por lei; no segundo modo, não peca, porque quem cumpre a condição não foi proibido de fazer coisa alguma. No primeiro sentido, todos estão proibidos; no segundo, somente os que se subtraem à punição. No primeiro sentido, a parte vindicativa da lei não obriga o réu, mas obriga o magistrado a exigir punição. No segundo, o próprio indivíduo que deve as penas está obrigado a fazer executar sua punição (não poderá ser obrigado a isso em se tratando de pena capital, ou, de algum modo, de penas graves).

Em qual dos dois sentidos deve-se tomar a lei dependerá da vontade daquele que detém o poder supremo. Quando, portanto, houver dúvida sobre o sentido da lei, já que temos certeza de não pecarem os que não fazem uma ação, será pecado se a fizermos, qualquer que seja o modo como a lei venha a ser explicada depois. Pois, fazer aquilo de que se duvida seja ou não pecado quando se é livre de abster-se disso é uma maneira de desprezar a lei, e, portanto, segundo o *Capítulo três, Artigo 28º*, pecado contra a lei natural. Não traz utilidade àquela divisão de *obediência em ativa e passiva*, como se o que é pecado contra a lei natural, que é a lei de Deus, pudesse ter reparação mediante punições feitas segundo critérios humanos, ou como se não pecasse quem peca causando dano a si próprio.<sup>63</sup>

Bobbio observa que, dessa passagem, se depreende que a obediência devida ao Estado é exclusivamente a obediência ativa. Ora, descartar a possibilidade da mera obediência externa, ou obediência passiva, equivale a descartar a possibilidade de que haja contraposição entre os termos de uma regra do fórum interno, lei natural, e os termos de uma regra do fórum externo, lei civil.

No início da seção “Contraste das noções”, vimos que Hobbes dá o mesmo tratamento, no que tange à distinção entre ação e intenção, aos termos “intenção”, “vontade”, “esforçar-se”, “consciência”, e, agora, poderíamos acrescentar também a palavra “juízo”, já que *consciência e juízo são o mesmo*. No tocante ao tema em tela, a diferenciação que porventura possa haver entre os termos citados, “intenção”, “vontade”, “esforçar-se”, “consciência”, “juízo”, não é relevante. Pelo menos para

---

<sup>63</sup> *De Cive* (14, 23), p. 191-192: “The sense in which a law is to be understood is at the discretion of the holder o sovereign power. When, then, there is doubt about the meaning of a law, it will be a sin to act because if we do not act we are certain not to commit a sin, no matter how the law may be interpreted later. For to do something of which you are in doubt whether it is a sin or not, when you have the freedom to abstain, is a contempt for the laws; and so, by III.28, is a sin against natural law. The distinction therefore between active and passive obedience is na empty one, as if a sin against natural law, which is the law of God, could be expiated by penalties laid down by human judgment, or as if it were no sin to sin at one’s own cost” (p. 167).

Hobbes. Cremos que não seria equivocado se pudéssemos resumi-las numa só expressão: “disposição interna”.

Pelos trechos que foram expostos, parece manifesto que a lei civil não deve ser vista como mero parâmetro para o fórum externo. Como parecem sugerir aqueles trechos vistos de Hobbes, há a pretensão de que os termos da lei positiva convirjam com os termos do parâmetro do fórum interno dos indivíduos (no que tange à intenção das ações) com vistas a evitar algumas causas das enfermidades ou doenças de um Estado. Nessa direção, sugere Mayer-Tasch, quando diz que “onde a norma estatal não se torna a única medida da consciência moral, perdura aberta a porta e o portão do conflito mortal das confissões”.<sup>64</sup> Imaginamos que isso pode ser uma boa explicação de por que alguns trechos pareciam sugerir ignorar a diferenciação proposta, entre ação e intenção, isto é, porque os termos das regras das ações morais e das intenções tendem para um ponto comum.

Eliminada a possibilidade da consciência ou das leis de natureza de servirem como tribunal de apelação contra as regras civis, imaginamos ter tido um ganho de compreensão da relação entre lei natural e lei civil no tocante à diferenciação entre a ação e a intenção dos agentes. Quando Hobbes nos diz que “a lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão”,<sup>65</sup> pode tão-somente estar sugerindo que a avaliação pública das intenções das ações, no âmbito da consciência, se faz sob o parâmetro ou base fornecida pela regra civil. Isso explica, ao menos em parte, por que “só depois de instituído o Estado elas [as leis naturais] efetivamente se tornam leis, nunca antes” (ver nota 78) .

---

<sup>64</sup> MAYER-TASCH (1965, p. 82: “Wo daher nicht die staatliche Norm zum einzigen Maßstab des Gewissens wird, bleibt dem mörderischen Widerstreit der Konfessionen Tür und Tor geöffnet.

<sup>65</sup> *Leviatã*, XXVI, p. 162: “The Law of Nature, and the Civill Law, contain each other, and are of equall extent” (p. 185).

### 1.3 Reduções da lei natural à lei positiva

Não há dúvida de que Hobbes considera os termos “lei natural” e “lei civil” como termos que significam coisas diferentes. E, por essa razão, suas definições são contrastantes. Que sentido pode haver em que haja reduções de uma a outra? Na nossa estratégia de exposição, apresentaremos primeiro as definições contrastantes entre lei civil e lei natural, para depois acompanharmos como seu desdobramento implica uma imbricação entre os dois ordenamentos.

Inicialmente, Hobbes apresenta uma definição muito clara sobre lei natural, quando diz:

Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la.<sup>66</sup>

Ou ainda: “Lei natural é um ditame da reta razão sobre as coisas a fazer ou omitir para garantir-se, quanto possível, a preservação da vida e das partes do corpo”.<sup>67</sup> É a reta razão que estabelece o preceito da lei de natureza, cujo objetivo é preservar a vida. Para preservar a vida é proibido alguém ser despojado dos meios necessários para isso. As leis de natureza são regras de orientação para a consciência, ou fórum interno, mas não obrigam que se aja conforme a elas:

---

<sup>66</sup> *Leviatã*, XIV, p. 78: “A LAW OF NATURE, (*Lex Naturalis*), is a Precept, or general Rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit, that, by which he thinketh it may be best preserved” (p. 91).

<sup>67</sup> *De Cive* (2,1), p. 58-59: “The Natural law therefore (to define it), is the Dictate of right Reason about what should be done or not done for the longest possible preservation of life and limb” (p. 33).

As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar onde mais ninguém assim o fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que *tendem* para a preservação da natureza. Por outro lado, aquele que, possuindo garantia suficiente de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra...<sup>68</sup>

Eles não obrigam que se aja conforme a elas, porque cada um não tem garantia de que os outros vão respeitá-las na sua interação social. Essa condição faz parte da própria formulação das leis naturais, como, por exemplo, na lei fundamental, quando diz “que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todos as ajudas e vantagens da guerra”.<sup>69</sup>

Essa característica condicional não é exclusiva da primeira e fundamental lei de natureza, pois podemos observá-la em outras leis, como na terceira, de acordo com o *Leviatã*, quando diz:

---

<sup>68</sup> *Leviatã*, XV, p. 94: “88 *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not alwayes. For he that should be modest, and tractable, and performe all he promises, in such time, and place, where no man else should do so, should but make himselfe a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to the ground of all Lawes of Nature, which tend to Natures preservation. And again, he that having sufficient Security that others shall observe the same Lawes towards him, observes them not himselfe, seeketh not Peace, but War” (p. 111).

<sup>69</sup> *Leviatã*, XIV, p. 78: “...that every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre.” (p. 93). Ver também *De Cive*, p. 59: “A lei de natureza primeira e fundamental é buscar a paz quando for possível alcançá-la; quando não for possível, preparar os meios auxiliares da guerra”. (“But the first and fundamentall Law of Nature is, that Peace is to be sought after where it may be found; and where not, there to provide our selves for helps of War”).

Que um homem concorde, *quando outros também o façam*, [...] em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.<sup>70</sup>

O lado condicional da formulação acima está na renúncia mútua ao direito a todas as coisas. Agir conforme a primeira parte da lei natural é requerido somente quando os outros fazem o mesmo. “E a definição da injustiça não é outra senão o não-cumprimento de um pacto. E tudo que não é injusto é justo”.<sup>71</sup>

De outra parte, a lei civil é de origem e fonte diversa da lei natural. Se a lei natural é produto da faculdade da reta razão, a lei civil, em contraste, é manifestação da vontade, não do súdito, mas do representante do Estado. Nas suas palavras:

A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que o contrário ou não é contrário à regra.<sup>72</sup>

O estabelecimento das leis significa a fonte de um importante parâmetro: “A medida das boas e más ações é a lei civil...”<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Ibidem, XIV, p. 79 [grifos nossos]: “[...] that a man be willing, when others are so too, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other me, as he would allow other men against himself.’ Conferir também no *De Cive*, p. 59: “O direito de todos os homens a todas as coisas não deve ser mantido, mas é preciso transferir ou desistir de certos direitos”. (“That the right of all men, to all things, ought not to be retain'd, but that some certain rights ought to be transferr'd, or relinquisht”).

<sup>71</sup> *Leviatã*, XV, p. 86: “[...] the definition of INJUSTICE, is no other than *the not Performance of Covenant*. And whatsoever is not Unjust, is *Just*” (p. 100).

<sup>72</sup> Ibidem, XXVI, p. 161: “CIVILL LAW, *Is to every Subject, those Rules, which the Commonwealth hath Commanded, by Word, Writing, or other sufficient Sign of the Will, to make use of, for the Distinction of Right, and Wrong; that is to say, of what is contrary, and what is not contrary to the Rule*” (p. 183).

<sup>73</sup> Ibidem, XXIX, p. 193: “The measure of Good and Evil actions, is the Civill Law...” (p. 223).

Há várias passagens em Hobbes que oferecem pistas de como se dá a relação entre lei natural e lei civil, entre elas:

Eis que, em virtude da lei natural que proíbe violar os pactos, a lei natural manda observar todas as leis civis. Com efeito, quando somos obrigados à obediência antes de saber o que nos será ordenado, temos a obrigação geral de obedecer em todas as coisas. Donde segue que nenhuma lei civil [...] pode ser contra a lei natural. Pois, embora a lei natural proíba o furto, o adultério, etc., se, porém, a lei civil ordenar essa espécie de transgressão, não mais se tratará de furto, adultério, etc. Com efeito, quando outrora os lacedemônios permitiam que as crianças, sob certas condições legais, furtassem bens alheios, davam ordens para que esses bens, não mais alheios, passassem à propriedade do pequeno ladro, por essa razão tais pilhagens não eram furtos. Do mesmo modo, a junção dos sexos entre pagãos era, segundo suas leis, base de casamentos legítimos.<sup>74</sup>

Seria incoerente por parte do súdito questionar uma ordem do soberano:

Dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça,<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> *De Cive* (14, 10), p. 184: "natural law commands that all civil laws be observed in virtue of the natural which forbids the violation of agreements. For when we are obligated to obey before we know what orders will be given, then we are obligated to obey universally in all things. From this it follows that no civil law can be contrary to natural law [...]. For if, notwithstanding the law of nature's prohibition of theft, adultery, etc., the civil law commands such an infringement, the act does not count as theft, adultery etc. When in the old days the Lacedaemonians gave permission to boys by a specific enactment to pilfer other people's things, they laid it down that those things were not other people's things, they laid it down that those things were not other people's but belonged to the pilferer; and so such pilferings were not thefts; similarly among the pagans sexual relationships were by their laws legal marriages" (p. 159).

<sup>75</sup> *Leviatã*, XVIII, p. 109: "[...] because every Subject is by this Institution Author of all the Actions, and Judgements of the Sovereign Instituted; it followes, that whatsoever he doth, it can be no injury to any of his Subjects; nor ought he to be by any of them accused of Injustice" (p. 124).

pois “quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo”.<sup>76</sup> Nesse sentido, o único que deve ser acusado é o próprio acusador:

Por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio.<sup>77</sup>

Se antes vimos que a lei da natureza é pertinente ao fórum interno, parece que a lei civil regula apenas as ações, isto é, é pertinente apenas ao fórum externo. Após, porém, vemos esse contraste entre os termos “lei natural” e “lei civil” e os seus diferentes âmbitos de aplicação, Hobbes nos oferece uma intrigante passagem:

*A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão. [...] Só depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que, portanto, fazem parte da lei civil. Portanto a lei de natureza faz parte da lei civil, em todos os Estados do mundo. E também, reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza. Porque justiça, quer dizer, o cumprimento dos pactos e dar a cada um o que é seu, é um ditame da lei de natureza. [...] e, em consequência, a obediência à lei civil também faz*

<sup>76</sup> Idem: “For he that doth anything by authority from another doth therein no injury to him by whose authority he acteth” (p. 124).

<sup>77</sup> Idem: “By this Institution of a Common-wealth, every particular man is Author of all the Sovereigne doth; and consequently he that complaineth of injury from his Sovereigne, complaineth of that whereof he himselfe is Author; and therefore ought not to accuse any man but himselfe” (p. 124).



parte da lei de natureza. A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural.<sup>78</sup>

Quando mais adiante verificarmos (Capítulo 3) a opinião de autores da literatura secundária pertinente a essa passagem, veremos que eles darão diferentes tratamentos ao entendimento dessa passagem.

À lei natural é atribuído como sendo o mesmo que as leis divinas, o que se poderia imaginar que, desta forma, elas adquirem uma legitimidade mais forte do que as leis meramente convencionadas pela cidade civil. Se, todavia, não temos contato direto com o Criador, quem irá dizer quais são elas? A resposta de Hobbes é: “Concluo, portanto, que, em tudo o que não seja contrário à lei moral (quer dizer, à lei de natureza), todos os súditos são obrigados a obedecer como lei divina ao que *como tal for declarado* pelas leis do Estado”.<sup>79</sup>

A lei natural, enquanto lei divina, é aquela que como tal é declarada pelas leis civis. Não há aqui tergiversação. É a vontade soberana que confere reconhecimento aos termos do entendimento da lei divina. Dando seqüência à afirmação da nota 24, quando vimos que a razão pública

---

<sup>78</sup> *Leviatã*, XXVI, p. 162-163: “4.The Law of Nature, and the Civill Law, contain each other and are of equall extent. For the Laws of Nature, which consist in Equity, Justice, Gratitude, and other morall Vertues on these depending, in the condition of meer Nature (as I have said before in the end of the 15th Chapter,) are not properly laws, but qualities that dispose men to peace and to obedience. When a Common-wealth is once settled, then are they actually laws, and not before; as being then the commands of the Common-wealth; and therefore also civil laws: for it is the Sovereigne power that obliges men to obey them. For the differences of private men, to declare what is equity, what is justice, and is moral virtue, and to make them binding, there is need of the ordinances of Sovereigne power, and punishments to be ordained for such as shall break them; which ordinances are therefore part of the civil law. The law of nature therefore is a part of the civil law in all Common-wealths of the world. Reciprocally also, the civil law is a part of the dictates of nature. For justice, that is to say, performance of covenant, and giving to every man his own, is a dictate of the law of nature [...] and therefore obedience to the civil law is part also of the law of nature. Civil and natural law are not different kinds, but different parts of law; whereof one part, being written, is called civil the other unwritten, natural” (p.185).

<sup>79</sup> *Leviatã*, XXVI, p. 173 [grifos nossos]: “I conclude, therefore, that in all things not contrary to the Moral Law, (that is to say, to the Law of Nature,) all Subjects are bound to obey that for divine Law, which is declared to be so, by the Lawes of the Common-wealth” (p. 199).

substitui o lugar da reta razão, o juízo do soberano inclui também a avaliação da heresia, se lá no sentido *lato* do termo, aqui também no sentido próprio: “E não há qualquer juiz da heresia entre os súditos a não ser seu próprio soberano civil. Pois *a heresia não é mais do que uma opinião pessoal, obstinadamente mantida, contrária à opinião que a pessoa pública* (quer dizer, o representante do Estado) *ordenou que fosse ensinada.*” (*Leviatã*, XLII, p. 338).

Que o poder temporal esteja subordinado ao poder espiritual não causa constrangimento intelectual à formulação hobbesiana; e ele acede que a comunidade política é o meio que conduz a uma “felicidade espiritual” (*Leviatã*, XLII, p. 336), pois: “um poder está subordinado a outro tal como a arte do seleiro o está à arte do cavaleiro”. Daí não se segue que o rei seja obrigado a obedecer ao Papa: “tal como da subordinação de uma arte não pode inferir-se a sujeição do mestre, assim também da subordinação de um governo não pode inferir-se a sujeição de um governante”. O estabelecimento da cidade civil parece desvincular-se de quaisquer amarras que possam servir de limitação ao seu poder, pois

ficou claro que em toda Cidade há um homem, ou conselho ou corte, que detém, legitimamente, um poder tão grande sobre cada um dos cidadãos quanto o que cada homem tem sobre si mesmo fora da vida de Cidade, isto é, supremo e absoluto, que só pode ser limitado pelas forças da Cidade, e por nenhum outro ser do mundo. Se o poder dele fosse limitado, isso decorreria necessariamente de um poder maior, pois quem determina limites deve ter poder maior do que quem está dentro deles confinado. Ora, esse poder limitante ou é sem limites ou é limitado por outro ainda maior. E assim prosseguindo, se chegaria a um poder sem outro limite além de si mesmo, que é o termo final das forças de todos os cidadãos conjuntamente. Esse poder chama-se poder supremo; se entre a um conselho, chama-se corte suprema, se a um homem só, este será o Príncipe, ou o soberano, ou senhor supremo da Cidade.<sup>80</sup>

<sup>80</sup> *De Cive* (6, 18), p. 110: “It is evident therefore that in every commonwealth there is some one man or one assembly [*concilium*] or council [*curia*], which has by right as much

A negação do poder civil, enquanto supremo e absoluto, não faz sentido na medida em que significaria imaginar um poder ainda maior ao qual estariam os homens sujeitos, que seria, tão-somente, ainda mais supremo e absoluto. E se assim não fosse, seria também, por sua vez, limitado por um terceiro poder, mais supremo e absoluto do que o segundo; e assim, *ad infinitum*, o que não faz sentido. “Quem quer que considere demasiado grande o poder soberano procurará fazer que ele se torne menor, e para tal precisará submeter-se a um poder capaz de limitá-lo; quer dizer, a um poder ainda maior”.<sup>81</sup>

Que os cidadãos de uma sociedade civil não possuam outro parâmetro para julgar a lei civil ou o soberano, sob pena de inconsistência, é uma leitura feita por Skinner (1997, p. 450), quando diz:

Nenhum súdito pode reclamar legitimamente das injustiças alegadas no direito civil. Uma vez que não há como falar em injustiça na ausência de um pacto, não há como falar em injustiça a não ser dentro de uma nação. Dentro de uma nação, entretanto, “a medida das ações Boas e Más é o Código Civil; e o Juiz é o legislador, que é sempre o Representante da Nação”. Decorre daí, como já insinuara *Sobre o cidadão*, que qualquer reivindicação de julgar a justiça de uma lei implica um absurdo, que é o de reivindicar o direito de questionar o próprio padrão de justiça.

---

power over individual citizens as each man has over himself outside of the commonwealth, that is, *sovereign* or *absolute* power, which is to be limited only by the strength of the commonwealth and not by anything else. For if its power is to be limited, it has to be by a greater power; for the one that sets the limits must have greater power than the one restrained by limits. The restraining power therefore is either without limit, or is restrained in its turn by a greater power; and so it will come down at last to a power without other limit than set by strength of all the citizens together in its full extent. This is so-called *sovereign power*, and if it is committed to an *assembly*, that assembly is called the *sovereign assembly*, and if it is given to one man, he is called the *sovereign Lord* of the commonwealth” (p. 88).

<sup>81</sup> *Leviatã*, XX, p.127: “[...] whosoever thinking Sovereign Power too great, will seek to make it lesse; must subject himselfe, to the Power, that can limit it; that is to say, to a greater” (p. 145).

Todo o parâmetro de entendimento fornecido pela lei natural parece ter-se apagado com o advento da sociedade civil, ou poderia dizer-se que foi incorporado pela lei civil?

A coincidência entre o auto-interesse racional dos indivíduos e seus deveres parece ser vista como resultado da incorporação da lei natural pela lei civil, de acordo com Kavka, quando diz:

Um tópico primordial da ética de Hobbes é que a coincidência entre dever e interesse não é um fato natural independente da existência [...] de instituições sociais apropriadas. De fato, o papel do soberano hobbesiano está em criar e tornar visível essa coincidência pela punição das violações das leis naturais (que são incorporadas nas leis civis) com suficiente segurança e severidade de modo que suas violações representem nocivos riscos prudenciais.<sup>82</sup>

Mesmo Warrender (1957, p. 166 e 175), que admite que a referida passagem da nota 78 vai contra sua própria tese sobre a formulação hobbesiana, acolhe a conclusão de que a lei civil substitui (“replace”) a lei natural e a divina lei positiva quanto a interpretação oficial na esfera da consciência pública. Mas essa incorporação, tal como Kavka sugere, significaria que a lei natural fornece o conteúdo e a lei positiva, a forma? Nessa direção, Bobbio (1991, p. 115) pensa que:

Parecia, até agora, que a lei natural oferecia o conteúdo da lei positiva. Agora se vê claramente em que consiste, de fato, essa oferta. A lei natural prescreve que não se deve cometer homicídio: mas a lei civil, sendo a que decide o que deve ser entendido por homicídio, estabelece, por exemplo, que o assassinato de um inimigo na guerra não é homicídio e que, portanto, o assassinato de um inimigo na guerra não é um ato proibido. A

---

<sup>82</sup> KAVKA (1983, p. 131): “A main theme of Hobbes’s ethics is that the coincidence of duty and interest is not a natural fact independent of the existence... of appropriate social institutions. In fact, the role of the Hobbesian Sovereign is to create, and make apparent, this coincidence by punishing violations of the natural laws (which are incorporated into civil law) reliably and severely enough to render such violations bad prudential risks”.

oferta de conteúdo que a lei natural parecia propor à lei civil é completamente anulada.

Nesse sentido, é que ele vai afirmar que as leis naturais são fórmulas vazias, sujeitas à manipulação do soberano, concluindo:

A relação entre lei natural e lei positiva aparece aqui completamente invertida em relação à doutrina jusnaturalista tradicional. Na verdade, para um jusnaturalista, a lei positiva é obrigatória somente na medida em que se conforma à lei natural; para Hobbes, a lei natural é obrigatória somente na medida em que é conforme à lei positiva. (BOBBIO, 1991, p. 114).

Uma possibilidade de resolver essa intrigante parte que concilia lei natural e lei civil – “são de idêntica extensão” – é rejeitá-la tão-somente como uma afirmação inadequada. É isso que nos propõe Warrender, quando diz que “esta não é, contudo, uma afirmação adequada da posição de Hobbes”.<sup>83</sup> A razão disso é que

a lei civil e a autêntica interpretação da lei natural feita pelo soberano não cobrem toda a esfera da lei, e onde o ordenamento oficial não é ou não possa ser aplicado, o súdito individualmente está ainda sob a necessidade de interpretar a lei natural por si próprio, de modo que ele é responsável tão-somente a sua própria consciência a Deus nestas matérias.<sup>84</sup>

A rejeição àquela afirmação de Hobbes é clara, já que a interpretação oficial do soberano não pode cobrir a totalidade da esfera da lei, deixando ao súdito individualmente a interpretação da lei natural na esfera da consciência privada. Nesse sentido, a lei natural não é suplantada:

---

<sup>83</sup> WARRENDER (1957, p. 146): “This is not, however, an adequate statement of Hobbes’s position”.

<sup>84</sup> Idem: “The civil law and the authentic interpretation of natural law made by Sovereigne do not cover the whole field of law, and where these official enactments are not or cannot

“ Elas persistem na sociedade civil simultaneamente com a lei civil mesma...<sup>85</sup>

O que ocorre é que as leis naturais têm uma validade condicional, isto é, elas estão suspensas no estado de natureza. São, porém, obrigatórias no estado civil na medida em que o soberano providencia “*sufficient security*” (WARRENDER, 1957, p. 144) para obedecer-lhes.

Sobre esse ponto, Bobbio (1991, p. 111) tem a dizer o seguinte:

Mas, assim como Hobbes, por um lado, tende a demonstrar que as leis positivas valem incondicionalmente, do mesmo modo, por outro, não quer deixar a menor sombra de dúvida sobre a tese oposta, de que as leis naturais têm um valor meramente condicional. Para Hobbes, o fato de que as leis naturais obrigam apenas em consciência significa simplesmente que elas nos induzem a desejar sua realização. A passagem do desejo de realização para a realização ocorre somente quando estamos seguros de poder cumpri-las sem prejuízo para nós. Isto quer dizer que as leis naturais obrigam condicionalmente, ou seja, na condição de que, da realização delas, não nos derive nenhum dano.

Do mesmo modo que os autores acima citados, Bobbio (1991, p. 112) vai considerar que a condição de segurança só ocorre na sociedade civil. Faz, porém, uma derivação deveras significativa, quando mais adiante diz:

Mas essa segurança só pode ser obtida no estado civil, ou seja, naquela situação onde as ações dos homens não são mais impostas condicionalmente, e sim de modo incondicional. O que significa que sou obrigado a realizar o que as leis naturais me prescrevem somente quando estas leis naturais são transformadas em leis civis. *Mas, neste ponto, é claro que as leis às quais eu doravante irei obedecer não são mais as leis*

---

be applied, the individual subject is still under a necessity to interpret natural law for himself, though he is accountable only to his own conscience to God in these matters”.

<sup>85</sup> Idem. “They persist in civil society together with the civil law itself”.

*naturais, e sim as civis. Mais uma vez, o caminho no qual são lançadas as leis naturais termina – aliás, se precipita – no Estado. E, uma vez erigido o Estado, as leis naturais não têm mais razão de ser. [grifos nossos]*

Mais adiante, Bobbio (1991, p. 129) concluirá, sobre a relação entre lei natural e lei civil, nos seguintes termos:

A verdadeira função da lei natural – a única que resiste à demolição – é a de dar um fundamento, o mais absoluto dos fundamentos, à norma de que só pode haver um direito válido: o direito positivo. Tudo o que Hobbes consegue extrair da doutrina tradicional do direito natural é, portanto, um argumento a favor da necessidade do Estado e da obrigação de obediência absoluta do direito positivo. A lei natural, sim; mas a serviço de uma teoria coerente e conseqüente do direito positivo. Ou, se quisermos, a lei natural como expediente para justificar – com uma absolutividade que nenhum argumento histórico poderia fundamentar – a validade do direito positivo. (...) tal corrente de pensamento [jusnaturalismo] irá desembocar, com Hobbes, numa concepção monista do direito, ou seja, numa negação do direito natural enquanto sistema de direito superior ao sistema de direito positivo.

Se é verdade que Hobbes não vê o direito natural como sistema, com que concordamos, não vê também o direito positivo como sistema. A idéia de sistema na filosofia do direito é uma formulação moderna que terá conseqüências no diferente entendimento, entre Bobbio e Hobbes, sobre o problema das lacunas, por exemplo.

Essa redução parece ser corroborada por três inversões operadas por Hobbes em relação a Aristóteles. Münkler (2001, p. 56) classifica essas inversões como a ruptura (*Bruch*) de Hobbes com a filosofia política clássica.

A partir da definição de Aristóteles, “Justiça é dar a todo homem o que é dele” (HOBBS, 2001, p. 17), Hobbes percorre o caminho inverso (*umgekehrter Richtung*), perguntando-se, com olhar crítico, como se

estabelece o “dele”, isto é, a propriedade (*Eigentum*). Para essa simples pergunta, como um certo objeto torna-se propriedade de um certo homem, Hobbes vê aqui a resposta na fixação legal (*gesetzliche Festlegung*):

Assim, uma vez que sem a lei humana todas as coisas seriam comuns e esse caráter de comunidade seria causa de usurpação, inveja, carnificina e guerra contínua de um contra o outro, a mesma lei da razão dita à humanidade, para a sua própria preservação, uma distribuição de terra e bens, a fim de que cada homem saiba o que lhe cabe e assim ninguém mais possa pretender um direito sobre aquilo ou perturba-lo no seu uso. Essa distribuição é justiça, e é exatamente isso que nós dissemos ser o que cabe a uma pessoa: com isso o senhor pode ver a grande necessidade de toda a humanidade (HOBBS, 2001, p. 18)

O atrelamento da lei e da justiça, que até então eram diferenciadas, sendo a justiça o critério crítico para a formulação de novas leis, não é, para Hobbes a solução da questão, mas sim o estabelecimento efetivo da leis (*effektiven Durchsetzung*) pelo “poder de um homem que tem a força de uma nação” (idem). Assim, sublinha Münkler que

A tentativa de desenvolver uma representação de justiça a partir de reflexões filosóficas, precedente, superiora e medida das determinações do direito positivo, é rejeitada por Hobbes, haja visto que a razão discursiva não tem poder de obrigar ou sequer força de pressão.<sup>86</sup>

Mais do que isto, o discurso filosófico assim gerado, conduz ao perigo, enquanto preliminar, da guerra civil: o dissenso dos escritos e dos livros é a preparação da guerra das armas. Entendendo “justiça” como

---

<sup>86</sup> MÜNKLER (2001, p. 62): “Der Versuch, eine den positiv-rechtlichen Bestimmungen vorangehend und ihnen als Maßstab übergeordnete Vorstellung von Gerechtigkeit durch philosophische Reflexion zu entwickeln, wird on Hobbes abgelehnt, da der diskursiven Vernunft keine verpflichtende Macht oder gar Zwangsgewalt zukomme”.



obediência à lei positiva, Hobbes envereda pela inversão da relação entre lei e justiça (*Inversion von Gesetz und Gerechtigkeit*).

Por Aristóteles entender que toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades, o homem será visto como *zôon phýsei politikón*, isto é, por natureza um ser político:<sup>87</sup> “a natureza é a finalidade de tais sociedades; e a natureza é o real fim de todas as coisas” (Aristóteles, 1997, Livro I). A divisão social na sociedade, por exemplo, entre escravos e senhores é derivada da natureza, pois os homens não são iguais por natureza. Hobbes, em contraste, não vê nessa desigualdade social derivação da natureza, haja visto que, por mais diferenças que hajam entre a força do corpo e o refinamento do entendimento, ninguém pode com base nelas almejar por qualquer benefício a que outro não possa também aspirar. Essa igualdade é para Hobbes, porém, um estado instável e precário, pois:

dessa igualdade quando à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro (*Leviatã*, XIII, p. 74).

Que cada um possua a capacidade de eliminar o próximo (*Tötungsfähigkeit*), tornando-os todos ameaçados pelo mesmo perigo, leva Hobbes a perceber a instituição da comunidade civil e do domínio do Estado como o artifício da vontade que pode garantir uma convivência pacífica e segura entre os homens. Se na posição da filosofia política clássica, representada por Aristóteles, a convivência harmônica entre os homens é da ordem da natureza, sendo a comunidade política uma derivação dessa

---

<sup>87</sup> ARISTÓTELES (1998, p. 49): “Darum existiert auch jeder Staat von Natur, da es ja schon die ersten Gemeinschaften tun [...] ein von Natur staatenbildendes Lebewesen”.

disposição, em Hobbes, em contraste, é a instituição do Estado garantia de alguma convivência harmoniosa entre os indivíduos contra suas disposições preliminares.

Há uma avaliação inversa entre Aristóteles e Hobbes sobre a linguagem enquanto base para a sociabilidade. O talento para a razão e para a linguagem é algo de especificamente humano em comparação com os outros animais quando Aristóteles diz:

Claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em conseqüência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado.<sup>88</sup>

A posse da linguagem, como Aristóteles afirma, possibilita e favorece seja a convivência familiar seja a convivência na comunidade política. O que diferencia o homem dos outros animais que vivem juntos é o grau de sociabilidade: através da linguagem, o homem como *zôon lógon échon*, distingue o justo do injusto, o bem do mal e se alça ao mais alto grau de sociabilidade. Hobbes rejeita essa comparação porque os homens estão constantemente envolvidos em competição por honra e dignidade; só encontram felicidade na comparação com os outros homens; pela soberba do uso da razão levam à comunidade à desordem e à guerra civil; o acordo entre os homens surge apenas através de pacto, isto é, artificialmente; e com o uso das palavras são capazes de apresentar o bem sob a aparência do mal e o mal sob a aparência do bem, aumentando ou

diminuindo a importância do bem e do mal, semeando descontentamento (*Leviatã*, XVII, p. 104-105), isto é, “a língua do homem é trombeta de guerra e de distúrbios” (ver nota 95).

#### *1.4 Observações finais*

O presente capítulo sugere que Hobbes desencadeia um processo de estandarização da razão, em que a razão pública fornece o parâmetro de entendimento do que estabelece a reta razão. Se a razão privada dos indivíduos tem como objetivo primordial ser instrumento para sua própria preservação, com o advento da comunidade civil, este objetivo é alçado a um novo patamar, subsumido à rede de segurança da comunidade. Aqui se inclui a importância da diferenciação entre ação e intenção, não tanto pelo que mostra, mas, sim, pelo que esconde. Isto é, que o agir moral e o entendimento moral não devem ser entendidos como seguindo padrões contrastantes. Diferir disso pode significar o resultado de uma desordem conceitual que produz a dissensão social. Numa formulação sintética e arrojada: a lei natural deve ser encarada como sendo o nome que se dá à representação da lei positiva no âmbito das intenções com respeito às ações.

Com o intuito de desvencilhar o ordenamento positivo de todos os limites possíveis, a lei divina é entendida como tal apenas a partir da declaração do Estado. Essas e outras formulações mais detalhadas presentes neste capítulo vão na direção de surrupiar atribuições anteriormente concedidas à lei natural. Se a redução é plena, isto é, não restaria atribuições exclusivas da lei natural (instaurada a comunidade civil) é a questão que o próximo capítulo pretende dar conta.

---

<sup>88</sup> ARISTÓTELES (1997, p. 13).

## 2 O primado da lei natural

O que importa aqui ver e analisar é que dispositivos e circunstâncias jogam água no moinho da lei natural em contraponto à lei positiva. Se, no capítulo anterior, a lei natural está reservada a mero expediente (BOBBIO, 1991, p. 129) para justificar a validade do direito positivo, como é possível que a sua subsunção ao sistema positivo que engendra não seja suficientemente forte para tirá-la de qualquer função significativa? Vale a pena acompanhar alguns pontos de articulação do que já se chamou de “o caso da lei natural” (GREENLEAF, 1980).

O manto forte do sistema positivo defendido no capítulo anterior aqui se transforma nas águas turvas do qual emergem coisas que insistem em não se acomodar ao fundo da lagoa.

É bom lembrar que a tensão, da maneira como aqui é exposta e articulada, está em contrariedade com o trecho central do nosso estudo que aparece no *Leviatã*, a saber, que “*a lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei*”; e “*a lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão*”, do Capítulo XXVI. Essa decantada harmonia é, até então, senão difícil de ser compreendida, escopo de diferentes e conflitantes entendimentos.

O ponto ao qual queremos atentar é que a formação da sociedade civil não faz *tabula rasa* das leis naturais. Subsumidos à lei positiva, os ditames da reta razão não são uma escada que deve ser abandonada após alcançar o estágio posterior. Importa aqui apontar que a lei natural não desaparece sob o manto da legalidade, mas sim que ela predomina em vários momentos. Com a sobrevivência do direito de resistência contra todo o esforço de eliminação da principal fonte de conflito à vontade soberana, Hobbes abre o portão para que o cavalo de Tróia atravessasse a muralha do *Leviatã* (MAYER-TASCH, 1965, p. 102 - CHIODI, 1970), para concluir, ao final, que Hobbes não consegue amansar os lobos

que uivam por trás do muro do pacto original.<sup>89</sup> O *Widerstandsrecht* (MAYER-TASCH, 1965), a despeito da interpretação tradicional, reconduz Hobbes ao âmbito do pensamento liberal. O caso da lacuna da lei positiva reforça a tese de que a soberania da *Commonwealth* é essencialmente uma soberania imperfeita que precisa de outras fontes do direito para preencher seu silêncio. Se a ignorância da lei positiva é desculpável, por um lado, o mesmo não vale para a lei natural, por exemplo, quando o viajante está no exterior:

A ignorância da lei de natureza não pode ser desculpa para ninguém (...) Mas a ignorância da lei civil serve de desculpa a quem se encontrar num país estranho (...) pois até esse momento nenhuma lei civil é obrigatória (...) se ação não for contrária à lei de natureza, a ignorância [da lei civil] é uma desculpa razoável (*Leviatã*, XXVII, p. 176).

A regra de ouro “*Não faças aos outros o que não consideras razoável que seja feito por outrem a ti mesmo*” como critério geral de orientação de conduta, como ele diz, tem a pretensão de ser nada menos do que a essência de todas as leis naturais. Enfim, a questão da interpretação da lei por parte dos magistrados, do soberano e dos súditos é trespassada por uma suspeita fonte de obscuridades e incertezas.

Transversal ao objeto principal da nossa investigação, perpassam as controvérsias que surgiram desde que a primeira obra do nosso autor “maldito”, quando veio a público em 1629. Se não vamos dar atenção especial a essas controvérsias, será conveniente verificar em que uma e outra tensionam, por um lado ou por outro, a elasticidade móvel entre lei natural e lei civil. A título de exemplo, a disposição científico-materialista de Hobbes, interpretação predominante por 50 anos no século XX, fortalece a impressão de que a lei natural tenha um papel mais relevante do que

<sup>89</sup> MAYER-TASCH (1965, p. 125): “Hinter dem Mauerwerk des Urvertrages heulen die Wölfe. Sie gänzlich zu zähmen, ist Hobbes nicht gelungen”.

nosso autor deixa transparecer. Referimo-nos aqui também do insuspeito cristão contra o ateuista, como seus contemporâneos o compreenderam. Ao final deste capítulo esperamos estar aptos para melhor aquilatar o peso que alguns desses vários elementos desempenham no sistema hobbesiano.

## 2.1 O direito de resistência

### 2.1.1 O direito de resistência como um problema

O Estado hobbesiano tem a reputação de concentrar todos os poderes e direitos políticos. Reunindo os poderes legislativo, executivo e judiciário em sua mão, o que ele proclama como “direito” nunca pode ser injusto. Além disso, possui também o poder sobre milagres e confissões (“Macht ... über Wunder und Bekenntnisse” - SCHMITT, 1995, p. 84); ainda mais, autoridade espiritual e mundana, cujo poder não há igual sobre a Terra. Através do ensino do pacto original na direção do todo-poderoso estado, *pactum societatis* e *pactum subjectionis* ficam entrelaçados, pervertendo seu sentido na tradição do direito natural do contrato. Essa construção refinada de contrato espelha a abdicação de oposição política contra o Estado. Dentro dessa concepção fundamental, enquanto o soberano (*Sovereign*) tem os direitos e poderes, ao cidadão (*Subject*) restam apenas obrigações: “pois ele [o Estado] tem todos os direitos objetivos ou subjetivos do seu lado, [...] senão [...] predomina novamente o estado de natureza”.<sup>90</sup>

Num quadro como esse parece não haver espaço para algo como “direito de resistência” dos cidadãos.<sup>91</sup> O próprio Hobbes não se

<sup>90</sup> SCHMITT (1995, p. 71-72): “Dieser Staat ist entweder als Staat wirklich vorhanden, dann funktioniert er als das unwiderstehliche Instrument der Ruhe, Sicherheit und Ordnung, und dann hat er alles objektive und alles subjektive Recht auf seiner Seite, [...] oder [...] herrscht eben wieder der Naturzustand”.

<sup>91</sup> Diz explicitamente no *De Cive* (5, 11), p. 100: “Este poder, e direito de governar, consiste no fato de terem os cidadãos transferido toda sua força e potencial para um homem ou um grupo. Assim agindo, abdicaram do seu direito de resistir. O cidadão, ou toda pessoa civil subordinada, chama-se súdito em relação àquele que exerce o governo

cansará de falar contra a desobediência, a insurreição e o tiranicídio.<sup>92</sup> Estava convencido de que o poder supremo da cidade deveria até limitar a liberdade de pensamento, isto é, estimular a doutrina sadia, proibir as doutrinas más,<sup>93</sup> examinar os livros antes de serem publicados,<sup>94</sup> pois “ a língua do homem é uma trombeta de guerra e de distúrbios.”<sup>95</sup>

### 2.1.1 Circunstâncias do direito de resistência

*Prima facie*, Hobbes parece advogar uma doutrina de não-resistência. O que pretendemos explorar aqui é em que medida no muro do todo-poderoso Estado abrem-se brechas. Como primeira pista, no *De Cive*, esclarecendo o compromisso de obediência, ele diz: “A esta espécie de obediência, que às vezes por algumas razões pode ser *negada legitimamente...*”<sup>96</sup>

Isso significa desobediência à lei soberana. Talvez o exemplo mais conhecido seja o de evitar a morte iminente, “porque nenhuma lei pode obrigar um homem a renunciar à sua própria preservação”. Alhures já havia sido estabelecido que o roubo só pode ser chamado como tal a partir do reconhecimento da propriedade pelo Estado. A extrema necessidade, “quando alguém se encontra privado de alimento e de outras coisas

---

soberano.” (“This Authority [*Potestas*], this Right to give Commands [*Jus Imperandi*], consists in the fact that each of the citizens has transferred all his own force and power [*potentia*] to that man or Assembly. To have done this simply means (since no one can literally transfer his force to another that he has given up his right to resist. Each of the *citizens*, and every *subordinate civil person*, is called a SUBJECT of him who holds the *sovereign power*.”) (p. 73-74).

<sup>92</sup> Ver *De Cive*, prefácio e cap. XXII, art. 3º, e *Behemoth*, p. 242.

<sup>93</sup> *Ibidem*, Cap. XII, art. 9º, e *Leviatã*, Cap. XXX.

<sup>94</sup> *Leviatã*, XVIII, p. 109: “Compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados”.

<sup>95</sup> *De Cive* (5, 5), p. 98: “But man’s thongue is a trumpet of war and sedition” (p. 71).

<sup>96</sup> *Ibidem* (6, 13), p. 107[Os grifos são nossos]: “Though such obedience may sometimes rightly be refused for various reasons” (p. 82).

necessárias a sua vida”,<sup>97</sup> torna o crime do roubo totalmente desculpável. Se, todavia, nesse caso “a natureza obriga a prática do ato”, quando falamos em direito de resistência, referimo-nos a um direito de natureza que pode ser exercido pelo indivíduo, e exercido com legitimidade.

Apesar da sua disposição geral contra a resistência, reconhece, sob uma certa constelação, o direito de resistência e a negação da obediência. Já na definição do Estado por conquista é explicitamente dito sobre “*Where the Souveraign Power is acquired by Force*”: E este é adquirido pela força quando os homens individualmente, ou em grande número e por pluralidade de votos, por medo da morte ou do cativoiro, autorizam todas as ações daquele homem ou assembléia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade.<sup>98</sup>

Desta passagem pode-se depreender que cabe aos homens, individual ou coletivamente, aceitar ou não, voluntariamente, um pacto de submissão com o conquistador. Isso equivale a dizer que Hobbes reconhece a possibilidade de que tal pacto seja com indivíduos “singly or many together by plurality of voyces”. Na situação de guerra em que o antigo soberano perde, o compromisso de obediência ao soberano caduca, ganhando, assim, novamente a sua liberdade natural de ação.<sup>99</sup> Aqui o cidadão pode exercer a resistência passiva e ativa contra o novo soberano, individual ou coletivamente, porque não há contrato que o limite, pois “onde não há Estado nada pode ser injusto”.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> *Leviatã*, XXVII, p. 181: “When a man is destitute of food or other thing necessary for his life, and cannot preserve himself any other way but by some fact against the law; as if in a great famine he take the food by force, or stealth, which he cannot obtain for money, nor charity; or in defence of his life, snatch away another man's sword; he is totally excused for the Reason next before alleged”.

<sup>98</sup> *Leviatã*, XX, p. 122: “It is acquired by force, when men singly or many together by plurality of voyces, for fear of death, or bonds, do authorize all the actions of that Man, or Assembly, that their lives and liberty in his Power.”

<sup>99</sup> *Ibidem*, XXI, p. 135: “Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los”.

<sup>100</sup> *Ibidem*, XV, p. 86. É este também o caso quando o soberano renuncia sem indicar o sucessor ou morre sem declarar quem deverá ser o herdeiro: “Se um monarca renunciar à soberania, tanto para si mesmo como para seus herdeiros, os súditos voltam à absoluta



No caso do Estado por aquisição, Mayer-Tasch entende que, no caso de indivíduo (“Einzelne”) optar por submeter-se ou não ao novo soberano, ele não poderá ser coagido a isso, mesmo que seja a vontade da maioria: “A decisão da maioria de um grande número de súditos compromete somente o círculo dos correligionários, porém não automaticamente todos os cidadãos de um Estado em declínio”.<sup>101</sup>

Hobbes percorre um sutil, senão tortuoso, caminho para sustentar sua posição sobre a constituição e dissolução do Estado. Enquanto “por instituição” vale o voto da maioria, e todos ficam, assim, automaticamente incluídos, como nos é dito no começo do Capítulo XVIII do *Leviatã*, o soberano não pode ser despojado por consenso, pois “não provém da natureza o fato de que o consenso da maioria seja considerado consenso de todos”.<sup>102</sup> Mayer-Tasch parece ressaltar, no Estado por conquista, que o contexto é outro, pois o até então Estado estrangeiro (“*fremder Staat*”) já está constituído independentemente do que venham a decidir os derrotados.

Há alguns pontos aqui a serem ressaltados que parecem diferenciar-se quanto ao Estado por instituição. Primeiro, o Estado instituído inclui todos sem exceção, tanto os que votaram contra quanto os que votaram a favor. Segundo, nele os pactos são de cada um com cada um dos outros. Terceiro, não há pacto entre o soberano e o cidadão. Isto posto, Hobbes não parece reconhecer as diferenças elencadas quando diz o seguinte:

---

liberdade de natureza [...]. Assim, se ele não tiver herdeiro não há mais soberania nem sujeição” (*Leviatã*, XXI, p. 136).

<sup>101</sup> MAYER-TASCH (1965, p. 84): “Der Mehrheitsentscheid einer unterwerfungswilligen Vielzahl von Bürgern verpflichtet nur den Kreis der Gleichgesinnten, nicht aber auch automatisch alle Bürger des untergegangenen Staates”.

<sup>102</sup> *De Cive* (6, 20), p. 112: “[...] for it is not a natural rule that the consent of the majority should be taken for the consent of all...” (p. 89).

Esta espécie de domínio ou soberania difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e não a quem escolhem, e neste caso [soberania por conquista] submetem-se àquele de quem tem medo.<sup>103</sup>

Aqui mais uma vez transparece o pacto de submissão entre o vencedor e o vencido através do qual se opera a transferência de direitos do indivíduo. Mas como isso se dá? Hobbes mesmo esclarece e elucida: “O domínio adquirido por conquista ou vitória militar [...] é adquirido pelo vencedor quando o vencido, [...] promete [...] que enquanto sua vida e a liberdade do seu corpo permitirem, o vencedor terá direito a seu uso, a seu bel-prazer”.<sup>104</sup>

Essa não é, porém, a única situação em que o cidadão pode exercer o direito de resistir. É necessário lembrar que o pacto original é feito por um acordo voluntário somente a partir da liberdade original dos contraentes, cujo objetivo é a *protectio omnium contra omnes*, a garantia da paz. Se o cidadão for ameaçado na sua integridade física<sup>105</sup> tem ele o direito de resistir seja diante de outro cidadão, seja diante do soberano, porque ninguém pode através de um contrato renunciar resistir a violência: “Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo”.<sup>106</sup>

O próprio conteúdo do pacto original é limitado pelo seu objetivo. Mais, ainda, a renúncia ao direito de resistência, quando se corre o risco de ser privado da própria vida, é incompatível com a própria essência

<sup>103</sup> *Leviatã*, XX, p. 122 [Os grifos são nossos]: “And this kind of dominion, or Sovereignty, differeth from Sovereignty by institution only in this, that men who choose their Sovereigne do it for fear of one another, and not of him whom they institute: but in this case, they subject themselves to him they are afraid of”.

<sup>104</sup> *Ibidem*, XX, p. 124: “Dominion acquired by conquest, or victory in war [...] is then acquired to the victor when the vanquished, covenanteth [...] that so long as his life and the liberty of his body is allowed him, the victor shall have the use thereof at his pleasure”.

<sup>105</sup> *De Cive* (2, 18), p. 64: “Ninguém está obrigado por quaisquer pactos que sejam a não resistir a quem lhe traz morte, ferimentos ou outros danos físicos”. (“No one is obligated by any agreement he may have made not to resist someone who is threatening him with death, wounds or other bodily harm” (p. 35)).

<sup>106</sup> *Leviatã*, XIV, p. 84: “A convenat not to defend my selfe from force, is always Voyd.”

do direito de natureza quando fala da primeira lei fundamental: “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”.<sup>107</sup>

É importante ressaltar com vistas à tese geral deste capítulo que o direito de resistência é um direito inalienável do indivíduo enquanto homem, independentemente do que venha estabelecer qualquer lei positiva. O direito de natureza ainda atua na sociedade civil, e atribui “justiça” ao ato de resistência do cidadão à revelia da vontade soberana expressa na lei positiva. “Está fora e ao lado do direito estatal. Para delinear-se o exercício de um controle estatal é preciso, então, parecer, sob esse aspecto, inoportuno”.<sup>108</sup>

Pelo que foi exposto até agora, temos a impressão de que o direito de resistência hobbesiano reduz-se à defesa da liberdade (corporal), do corpo e da sua própria vida,<sup>109</sup> enquanto for apenas e tão-somente a *sua própria* liberdade (corporal), o *seu próprio* corpo e a *sua própria* vida, e não de um terceiro. Ele mesmo diz: “Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente”.<sup>110</sup>

Dessa clara passagem temos uma regra geral que procura defender a prerrogativa do soberano de infligir apenas para proteger os cidadãos que têm um comportamento pernicioso. O próprio cidadão é parte interessada no Estado somente na medida em que ele possa protegê-lo do

---

<sup>107</sup> Ibidem, XIV, p. 79. No original: “That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps and advantages of Warre.” *De Cive* (2, 2), p. 59: “A lei de natureza primeira e fundamental é buscar a paz quando for possível alcançá-la; quando não for possível, deve-se preparar os meios auxiliares da guerra”.

<sup>108</sup> MAYER-TASCH (1965, p. 95): “Es steht ausserhalb und neben dem staatlichen Recht. Seine Ausübung einer staatlichen Kontrolle zu entwerfen, muss also unter diesem als abwegig erscheinen”.

<sup>109</sup> Ver nota 121. O caso do suicídio é um exemplo preciso da qualificação do pacto original que cria a cidade. Falando da diferença entre dizer “Dou-te o direito de mandar o que quiseres” e “Farei o que-quer-que mandes” há, no *De Cive* (6, 13), p. 107, a seguinte passagem: “Se eu receber ordem de suicidar-me, não estou obrigado a fazê-lo”.

<sup>110</sup> *Leviatã*, XXI, p. 134: “To resist the Sword of the Commonwealth, in defence of another man, guilty, of innocent, no man hath Liberty”.

comportamento pernicioso dos outros. Como aparece na justificação da passagem da nota 110: “porque essa liberdade priva a soberania dos meios para proteger-nos, sendo, portanto, destrutiva da própria essência do Estado”. Essa posição, contudo, não exclui uma possível resistência coletiva:

Mas caso um grande número de homens em conjunto tenha já resistido injustamente ao poder soberano, ou tenha cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles pode esperar pela morte, terão eles ou não a liberdade de se unirem e se ajudarem a defenderem uns aos outros? Certamente que a têm: porque se limitam a defender suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente podem fazer. Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta a seu dever; mas o ato de pegar em armas subsequente a essa primeira falta, embora seja para manter o que fizeram, não constitui um novo ato injusto. E se for apenas para defender suas pessoas de modo algum será injusto.<sup>111</sup>

O exercício do direito de resistência legítima, individual ou coletivamente, não muda, todavia, o estatuto do seu agente. Ele não volta a se encontrar no “*State of Nature*”, pois é um cidadão do Estado ou súdito.<sup>112</sup> Isso é certo se entendermos que ser súdito de um Estado é excludente em ser um homem no estado de natureza. O Capítulo do *Leviatã* em que Hobbes apresenta circunstâncias em que se prevê legitimidade em desobedecer à vontade soberana intitula-se “Da Liberdade dos Súditos”. Nem o crime cometido por um cidadão nem a pena infringida ao culpado nem a controvérsia com seu soberano fazem com que os dois lados saiam da relação jurídica que se estabelece entre o soberano e um súdito, para entrar na relação essencialmente não jurídica que se estabelece entre um indivíduo e seus inimigos: “Se o cidadão culpado perde, pelo seu crime, sua cidadania

<sup>111</sup> *Leviatã*, XXI, p. 134: “ But in case a great men together have already resisted the sovereign Power unjustly, o committed some Capitall crime, for which everyone of them expecteth death, whether have they not Liberty then to joyn together, and assist, and defend one another? Certainly they have: For they but defend their Lives, which the Guilty man may as well do, as the Innocent”.

<sup>112</sup> WELZEL (1960, p. 121) defende outra posição.

e torna-se inimigo da república, a noção mesma de castigo perderia todo seu sentido” (ZARKA, 2000). Hobbes prevê uma circunstância em que um súdito perde sua cidadania: “um homem banido é um inimigo legítimo do Estado, pois não é mais membro desse Estado” (*Leviatã*, XXVIII, p. 189). O inimigo (“*enemy*”) do Estado não está sujeito à lei e, portanto, sequer cabe falar em transgressão os danos que possam se causar ambas as partes, mas em atos de hostilidade.

Um acréscimo importante dentro do direito natural de preservar a sua própria vida refere-se ao “alistamento militar”, nas palavras de Hobbes, executar uma “missão perigosa” que pode colocar sua própria vida em jogo. Recusar-se a combater ou fugir do combate ao inimigo do Estado não é um ato injusto, ainda que à revelia da vontade expressa do soberano e da defesa da paz do Estado é covardia (*Cowardise*). Quem deserta dá lugar ao temor natural (*naturall timorousnesse*), tem uma “coragem feminina” e o faz desonrosamente (*Leviatã*, XXI, p. 133-134).

### 2.1.2 Dificuldades de coexistência entre os direitos de punir e de resistir

Podemos agora inferir que o direito natural de resistência, respaldado pela lei de natureza, vigora paralelo e externamente ao direito positivo e não restitui o estado de natureza, mas se dá no próprio interior da *Commonwealth*. Uma solução fácil seria que, a despeito da incompatibilidade entre estado de natureza e estado civil, a vigência da lei positiva não é incompatível com a vigência da lei natural. Ainda assim, estamos explorando aqui possíveis zonas de conflito entre a orientação de conduta do cidadão e a vontade da comunidade. Leo Strauss (1983, p. 205) ressalta o conflito insolúvel entre “*Rechte der Regierung*” e o natural “*Recht des Bedrohten*”. A solução dada anteriormente, de que não há incompatibilidade

com a coexistência entre o ordenamento natural e positivo, não é, todavia, uma solução satisfatória. Lado a lado, o direito natural e estatal confluem na problemática do tema da resistência. A solução dogmática da antinomia do direito de resistência e do direito de punir não é bem-sucedida em Hobbes. Ou como na formulação de Zarka, “fracassa”. O direito de resistência que pertence ao homem enquanto homem subsiste no cidadão; sem o direito de punição, porém, as leis e a justiça permaneceriam letra morta. A formulação de Zarka dessa antinomia (ou “coexistência conflituosa”) se dá do seguinte modo:

Se o direito de resistência é inalienável, então jamais os súditos concederam ao soberano o direito de lhes punir; ele não pode, desse modo, ser concebido como um atributo essencial da soberania emanado da convenção que institui o Estado. Inversamente, se o direito penal é um atributo alienável da soberania, fundado sobre a convenção social, então o direito de resistência não pode ser considerado como um direito inalienável do homem. Sob essa contradição o edifício político balança. Pior, ele ameaça ruir, pois uma tal antinomia interioriza-se afetando a relação entre fins e meios do Estado. Seu fim é de assegurar, pela paz e segurança, a preservação do ser e do bem-estar dos cidadãos; o meio que ele utiliza para alcançá-lo é a existência de um direito de punir, isto é, de suprimir seu ser ou seu bem-estar. O Estado, então, apenas tem o poder de assegurar a perpetuação da vida ou da vida cômoda na medida em que se apropria do direito de interrompê-la ou de torná-la penosa? (ZARKA, 2000).

Constatada a fragilidade de um fundamento *a priori* do direito de punir do soberano nos *Elementos* e no *De Cive*, Zarka constata que o *Leviatã* não só não a ultrapassa como a aumenta. Nesse sentido, colhendo distinções do próprio *Leviatã*, Zarka propõe que se substitua à ausência de um fundamento *a priori* (a partir da convenção original) do direito de punir um fundamento *a posteriori*, isto é, a *ética do soberano*: “O direito de punir, que não podia ser fundado sobre a convenção social, encontra a justificação de sua existência nas modalidades de seu exercício”. O soberano que é hostil

em relação ao súdito, por exemplo, infligindo um mal sem condenação pública, coloca em contradição a instituição pública com ela mesma e em xeque a própria existência do Estado, pois, o que define o castigo “não é apenas o fato de que ele procede da autoridade pública, mas igualmente o respeito aos procedimentos que devem comandar seu exercício” (ibidem). Zarka resgata a importância da distinção entre “pena” e “ato hostil” do Capítulo XXVIII, o mesmo capítulo que Leo Strauss tem em conta como o mais importante do *Leviatã*: “que os danos causados pela autoridade pública, sem condenação pública anterior, não devem ser classificados como penas, mas como atos hostis” (*Leviatã*, XXVIII, p. 186). Para referir-se a esse limite de atuação do Soberano, Zarka cunha a expressão “moralmente ilegal”. Não parece essa expressão referir-se às leis naturais e às leis civis ao mesmo tempo?

Chegamos aqui sem contestar completamente a tese, formulada na introdução deste capítulo, de que a lei natural é uma escada a ser abandonada. Ainda que não tenhamos a intenção de chegar a uma solução definitiva do problema, conseguimos apontar vários pontos de apoio contrários a essa tese. Mas, se ficássemos por aqui, seríamos levados a crer que, se Hobbes respalda algum direito de resistência, este está circunscrito à defesa da liberdade (corporal), da integridade física e da vida. Contudo, Hobbes reconhece também o direito à proteção a certos bens imateriais:

Um particular tem sempre a liberdade (visto que o pensamento é livre) de acreditar ou não acreditar, em seu foro íntimo, nos fatos que lhe forem apresentados como milagres, [...]. Mas quando se trata da profissão pública dessa fé a razão privada deve submeter-se à razão pública, quer dizer, ao lugar-tenente de Deus. <sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> *Leviatã*, XXXVII, p. 264: “A private man hath alwayes the liberty (because thought is free) to believe, or not believe in his heart, those acts that have been given out is Miracles[...] But when it comes to confession of that faith, the Private Reason must submit to the Publique; that is to say, to Gods Liutenant”.

Esta passagem requer um cuidado maior em vários ângulos. Como vimos no começo do capítulo XXI do *Leviatã*, as palavras *livre* e *liberdade* só podem ser aplicadas àquelas coisas que têm corpo, sob pena de abuso de linguagem. Então, quando diz *thought is free*, ele está afirmando que o homem é capaz de fazer (pensar), não é impedido de fazer (pensar) o que tem vontade de fazer (pensar).<sup>114</sup> A maneira como diz é uma concessão à forma cristalizada de expressão. Invertendo a definição de Hobbes, é difícil acreditar num “pensamento livre” que não possa corporificar-se, saindo às ruas. E aqui não vai nenhum jogo de palavras. Desse importante trecho anterior do *Leviatã*, Schmitt vê nessa separação entre o *faith* e *confession* a prefiguração jurídica do característico direito de liberdade do indivíduo para a estrutura do sistema constitucional liberal.<sup>115</sup> Tese da qual Mayer-Tasch (1965, p. 91) não está convencido, pois essa separação entre “interior” (*innen*) e “exterior” (*aussen*) não representa uma postulação, mas antes uma resignação quanto ao reconhecimento, por parte de Hobbes, dos efetivos limites do poder do Estado. Pensamos que aqui há uma imprecisão. O início do Capítulo XXVII do *Leviatã* circunscreve, sem nenhum embaraço, o espaço da consciência impenetrável à razão pública: a imaginação, os sonhos e mesmo “a ficção daquilo que agradaria se fosse real”. Neste espaço da consciência privada (“primeiros movimentos do espírito”) nada pode ser crime ou sequer pecado. Ainda que todo crime seja pecado, o pecado que não é crime é aquele cujas intenções não são perceptíveis. A fé, os sonhos, a imaginação estão aquém das ações (fórum externo) e aquém das intenções com vistas às ações (fórum interno).

De qualquer modo, há no referido trecho uma declaração clara a favor da intimidade inviolável da crença. Para Hobbes é preferível convencer ou ensinar do que obrigar. Ainda assim, podemos perguntar se essa “intimidade” também não se volatiliza em algum comportamento, por

---

<sup>114</sup> Comparar com o Capítulo XXI, p. 129, do *Leviatã*.



exemplo, no caso de a Cidade vier diretamente nos mandar ofender a Deus, ou nos proibir de prestar culto. Sobre esse ponto, Hobbes afirma que

não se deve obedecer. Pois ninguém concebe o fato de ofender divindade ou negar-lhe culto totalmente como sendo um modo de prestar culto. Nenhum daqueles que, antes da instituição da cidade, reconheciam que Deus reina, tinha o direito de negar-lhe a devida honra, não podendo, portanto, transferir à Cidade o direito de ordenar tais coisas.<sup>116</sup>

Mesmo que a citação seja clara, mais adiante Hobbes irá dizer que, mesmo que não lhes seja preciso obedecer, não se deve resistir aos governantes. E sim, ir a Cristo pelo martírio (*De Cive*, 18, 13, p. 271). A resposta do martírio é entendido por Mayer-Tasch como conselho (*Rat*) ou proposta (*Vorschlag*), não eliminando o direito de resistência.<sup>117</sup> Esta é uma questão muito cara a Hobbes e ele expressará toda a sua fina ironia tanto para o que titubeia fazer o papel de mártir quanto para o que escolhe o caminho do martírio. Na mesma parte do *De Cive*, dirá sobre o primeiro: “e se o cidadão achar que isso [ir a Cristo pelo martírio] parece duro, é mais do que certo que ele não acredita de todo coração que JESUS É O CRISTO, *filho de Deus vivo*, senão, desejaria morrer e ir para junto de Cristo”. Após definir que há somente um artigo, que *Jesus é o Cristo*, pelo qual se alguém morrer por ele, torna-o merecedor de nome tão honroso [mártir], destila sobre o segundo:

---

<sup>115</sup> SCHMITT (1995) p. 85-86: “der juristisch [...] konstruierte Beginn der modernen individualistischen Gedenken- und Gewissensfreiheit und damit der für die Struktur des liberalen Verfassungssystems kennzeichnenden Freiheitsrechte des Einzelnen”.

<sup>116</sup> *De Cive* (15, 18), p. 208: “[...] that one must not obey; for no one could take a profusion of insults or total absence of worship as a mode of worship. And again before the formation of the commonwealth no one who acknowledged the reign of God had the right to deny the honour due to him, and he could not therefore transfer the right to give such an order to the commonwealth” (p. 184).

<sup>117</sup> Posição contrária tem GORRAIZ (1980, p. 193): “Niega Hobbes el derecho de resistencia al soberano, sea Cristiano o no lo sea”. Para ele a resposta de Hobbes é claríssima: obedecer ao soberano. (Ver também página 198 da mesma publicação).

Aquele que não foi enviado para pregar este artigo fundamental, mas assume tal tarefa por sua própria autoridade pessoal, embora seja uma testemunha, e conseqüentemente um mártir [...] não é obrigado a sofrer a morte por essa causa, pois não foi chamado a tal, e, portanto, tal não lhe é exigido; e também não deverá queixar-se, se perder a recompensa que espera de quem nunca que lhe confiou tal missão (*Leviatã*, XLII, p. 296).

Leo Strauss não chegará a uma resposta unívoca depois de formular a mesma questão, apontando que a estratégia de Hobbes era usar a autoridade das Escrituras a favor de sua teoria para, em seguida, abalar a autoridade delas.<sup>118</sup> Para além, porém, da legitimidade dos motivos, há a previsão, na formulação hobbesiana, da legitimidade do poder objetivo. Tal discrepância (*Zwiespältigkeit*) no interior de sua teoria contempla, por um lado, o direito do domínio do soberano até onde se estenda seu poder, e de outro, o direito de resistir do cidadão até onde se estenda seu poder de resistência. Assim entende Mayer-Tasch (1965, p. 124) a seguinte passagem do *De Cive* (6, 12, p. 106): “Pois, como não pode puni-lo naturalmente quem não tem forças suficientes para isso, assim também não pode puni-lo legitimamente quem não tem o direito e o poder bastante”. Isto é, rebela-se com direito quem consegue angariar forças suficientes para sublevar-se. Quem não tem poder suficiente para tal, não o faz com direito.

---

<sup>118</sup> STRAUSS (1984). Ver p. 71. A pergunta é formulada na página 72. Comparar com a página 74: “But this apparent contradiction of the general tendency of the Elements on the one hand and of the later presentations on the other, is explained by the fact that in the later writings Hobbes attaches much less value to conformity with the teachings of Scripture”.

### 2.1.4 O caso de Antígona

Por um lado, na figura de Antígona confluem as características do herói trágico e de porta-voz mais eloqüente da idéia de direito natural.<sup>119</sup> Por outro, sua personagem cristaliza, modernamente, desde o fenômeno do totalitarismo nazista, o símbolo positivo do direito de resistência diante do estado opressor. Encenada inúmeras vezes naquele período na França, a filha de Édipo encarnava o justo combate contra o invasor nazista: “foi preciso que os franceses escolhessem ficar a favor ou contra o governo “legal” imposto pelos alemães, a Resistência deu de novo à história de Antígona seu peso de realidade” (FRAISSE, 1997, p. 49-50). No novo avatar da tragédia de Sófocles, Antígona é a que diz “não”; no Pós-Guerra, “não” a muitos diferentes tipos de opressão, ao estado opressor, ao machismo etc. Um instigante desafio é repensar a formulação hobbesiana a partir do texto de Sófocles.

Várias perguntas podem ser formuladas aqui. Seria Ismênia uma boa súdita? Em que sentido pode-se dizer que a resistência de Antígona é justa? Reconhece-se estatuto de direito natural a uma “lei não-escrita” pagã? Desconhecemos qualquer referência de Hobbes ao caso da Antígona e o tema, até onde pudemos acompanhar, nunca foi tematizado por seus comentadores.

A frase de Creonte “A pior peste que pode atacar uma cidade é a anarquia”<sup>120</sup> parece reverberar na arquitetura conceptual hobbesiana. A “indisciplina” que pode corroer seu governo é bem pior do que um suposto direito de um ex-súdito morto. Mas como mortos não manifestam vontade, a anteposição provém de alguém bem vivo, Antígona, cujo dever de obediência não está bem assimilado. Deslocada em relação ao

<sup>119</sup> JASINOWSKI (1967, 132-133).

<sup>120</sup> *Antígona* (p. 31). Cf. *Leviatã*, XXXI, p. 211: “[...] a condição de simples natureza [...] é anarquia e condição de guerra [...] os homens são levados a evitar tal condição...”; *De Cive* 15, 1: “[...] o estado de natureza é anarquia e um estado de guerra; que os preceitos pelos quais se evita tal estado são as leis de natureza...”

Estado e deslocada em relação à sua comunidade, Antígona faz algo mais incompreensível à terminologia moral hobbesiana: suicida-se. Sobre suicídio, Hobbes diz que “o que a lei civil não proíbe, é permitido”.<sup>121</sup>

De qualquer modo, do ponto de vista do Estado, há várias passagens bem claras em que é expressamente dito que uma ação ordenada pelo rei torna-na justa pelo simples fato de a ter ordenado e, vetando-a, torna-na injusta precisamente porque a proibiu.<sup>122</sup> Mesmo que pareça referir-se a todas as ações possíveis, podemos alegar que o poder do soberano em estabelecer o justo e o injusto restringe-se apenas às ações indiferentes, isto é, para aquelas ações que não são nem ordenadas nem proibidas pela lei natural.<sup>123</sup> Ora, “o direito natural” de Antígona em enterrar seu irmão é uma liberdade que pode ser restringida pela lei soberana, o que não é assim compreendida, pois ela toma como obrigação.

A resistência oferecida por Antígona parece não estar abarcada em nenhum dos casos elencados, reconhecidos por Hobbes. A mais próxima seria a intimidade inviolável da crença, que não abarca sua manifestação pública nem a consequência nas ações. Esse é o caso de Ismênia, que tem problemas de consciência (“peço perdão aos mortos”) e, mesmo assim, se resigna a obedecer “aos que detêm a força [...] não apenas nisso, mas em coisas bem mais humilhantes”.<sup>124</sup>

Hobbes não aceita a recorrência divina como estratégia de justificação, como faz Antígona. Excluídos a justificação e algum

---

<sup>121</sup> O que contraria a noção cristã do suicídio como pecado. De outra parte, se pudéssemos decidir o grau de positivismo de Hobbes por apenas uma citação, poderíamos dizer que ele é menos positivista que Aristóteles, pois, sobre esse tema, Aristóteles diz que “a lei não permite expressamente o suicídio, e o que ela não permite expressamente ela proíbe” (grifos nossos) (*Ética a Nicômacos*, p. 110).

<sup>122</sup> *De Cive*, (12, 1), p. 156: “... *Justa*, ou *injusta*, provém do direito de quem governa. Por isso, os reis legítimos tornam justas as coisas que mandam mandando, e tornam injustas as coisas que proíbem proibindo”.

<sup>123</sup> *Ibidem* (14, 3), p. 181: “O que é proibido pela lei divina não pode ser permitido pela *lei civil*, e o que é ordenado pela *lei divina* não pode ser proibido por *lei civil*. Não obstante, nada impede que seja proibido por *lei civil* o que é permitido por direito divino, isto é, o que se pode fazer por direito divino. Leis inferiores podem restringir a liberdade deixada pelas superiores, embora não possam ampliá-las”.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 8.

enquadramento naquelas possibilidades previstas do direito de resistência, o que restaria, então? A constelação de situações mal resolvidas (a endogenia familiar, a indefinição da sucessão de Édipo, a promessa não cumprida de Etéocles de limitar-se a um mandato de dois anos) junto ao direito natural de enterrar os seus poderiam ser uma boa justificativa? Hobbes admite que a obediência pode ser negada legitimamente, e cita casos extremos em que o soberano ordena o cidadão a matar o próprio pai e enfatiza, ainda mais, que “há muitos outros casos em que, sendo, as ordens dadas, vergonhosas para uns e não o sendo para outros, a obediência pode legitimamente ser prestada por estes e negada por aqueles...”. Antígona estaria incluída entre os últimos? ...”. Pensamos que, como nos diz a nota 123, um direito natural possa ser restringido pela lei positiva, não sendo, portanto, justificativa legítima de desobediência. A ausência do procedimento processual da condenação de Antígona, todavia, tornaria sua ordem de prisão um ato hostil. Uma resistência a esse ato hostil do soberano, porém, não é registrada. Está claro, porém, que nossa heroína lança mão da lei natural como uma instância de apelação contra a vontade soberana.<sup>125</sup> Digamos que, se Creonte viola uma lei natural,<sup>126</sup> comete um delito contra Deus, mas não contra o súdito; já que contra este nenhum delito foi cometido, não pode caber direito de resistência ativa, que é a justa e legítima reação a uma ação considerada injusta. Há uma passagem que não deixa sombra de dúvida quanto a isso:

É certo que um monarca soberano, ou a maioria de uma assembléia soberana, pode ordenar a realização de muitas coisas seguindo os ditames de suas paixões e contrariamente a sua consciência, e isso constitui uma quebra da confiança e da lei da natureza. Mas isto não é suficiente para autorizar qualquer súdito a pegar em armas contra seu

<sup>125</sup> PETRAZHISTSKY (1955, p. 45): “Nurrecht ist zutiefst und zuallererst die in gewissen Ansprüchen und Forderungen sich ausdrückende Würde des Menschen, der unter allen anderen irdischen Wesen ganz allein zu sich selbst kommen kann [...] ganz naiv und primitiv ausgedrückt, das Recht: Ich zu sein”. Citado por Verdross (1963, p. 288).

<sup>126</sup> Como condenar um inocente à morte (Conferir *Leviatã*, XXI).

soberano, ou mesmo acusá-lo de injustiça, ou a de qualquer modo falar mal dele. Porque os súditos *autorizaram todas as suas ações, e ao atribuírem-lhe o poder soberano fizeram-nas suas.*<sup>127</sup>

Nega a utilização do código da lei natural como tribunal de apelação contra a vontade soberana num regime de soberania perfeita. Com isso, cremos estar caracterizada a exigüidade com que o sistema hobbesiano prevê o exercício legítimo do direito circunstanciado de resistência ante o Estado.

A despeito da interpretação corrente, comentada anteriormente, do papel de Antígona diante do estado opressor, Freitag (1992) percebe uma outra dimensão nas intenções pedagógicas da peça. Freitag lembra que não é casual que Creonte e Ismênia sobrevivem, enquanto Antígona morre. Os deuses não retribuem à ação de Antígona reconhecimento e compaixão: por arrastar dois inocentes (Hêmon e Eirídice) junto com ela; por subtrair-se ela própria aos funerais tradicionais que lhe assegurariam a vida eterna nos Campos Elíseos, e por se arrogar estar absolutamente certa e livre de erros, privilégio reservado aos deuses. “A morte de Antígona, Eurídice e Hêmon simboliza a morte das estruturas tradicionais da Grécia antiga. E a sobrevivência de Creonte e Ismênia, a emergência das estruturas novas, ainda frágeis, mas promissoras” (FREITAG, 1992, p. 22). O objetivo de Sófocles seria educar a sociedade grega para uma revisão dos seus valores fundamentais. Sua peça *Antígona* é uma peça crítica da sociedade grega tradicional, sugerindo o fortalecimento da lei da *polis* em face da lei do *oikós*, que precisava ser revista e corrigida. Ainda que esta seja uma interpretação não corrente, é uma interpretação muito sugestiva e, cremos, próxima da direção argumentativa hobbesiana no

---

<sup>127</sup> *Leivatā*, XXIV, p. 151 (grifos do original): “It is true that a Sovereigne monarch, or the greater part of a Sovereigne assembly, may ordain the doing of many things in pursuit of their passions, contrary to their own consciences, which is a breach of trust and of the law of nature; but this is not enough to authorize any subject, either to make war upon, or so much as to accuse of injustice, or any way to speak evil of their Sovereigne; because they

tocante à relação entre lei natural e lei civil. Em favor da interpretação de Freitag, e próximo das reiteradas preocupações de Hobbes, Jaeger sublinha que “não é sem razão que o coro das tragédias de Sófocles repete constantemente que a fonte de todo mal é a ausência de medida” (JAEGER, 1995, p. 325). No tocante ao direito de resistência, Morgan (1982) nos diz que a diferença entre Hobbes e outros grandes filósofos políticos não está no reconhecimento da primazia do direito de resistência, mas em termos da sua extensão: com que freqüência estima-se que ele possa ser invocado?

## 2.2 O silêncio das leis

### 2.2.1 Apresentação e fatores envolvidos

A entonação regulativa da vontade soberana pode ter deixado a impressão de que o bem-intencionado *Subject* que quiser viver em conformidade com a sua sociedade precisa tão-somente tomar conhecimento das leis da Cidade que a regem para saber o que fazer. Mas esse não é o caso, tendo em vista o que o nosso autor escreve no *De Cive*:

Como os movimentos e ações dos cidadãos nunca são em sua totalidade regulados por lei, e nem podem ser por causa de sua variedade, por isso há necessariamente uma quase infinidade de atos que não são comandados nem proibidos, e que cada qual pode fazer ou não fazer, livremente.<sup>128</sup>

---

have authorized all his actions, and, in bestowing the Sovereigne power, made them their own”.

<sup>128</sup> *De Cive* (13, 15), p.175. “ But since all the moviments and actions of the citizens have never been brought within the scope of law, and cannot be because of their variety, the things that are neither commanded nor forbidden must be almost infinite; and each man can do them or not at his own discretion. In these case man is said to enjoy his own liberty” (p. 152).

O trecho faz referência a um vácuo regulativo da lei positiva às ações dos *Subjects*, não por uma falha da regulação, mas pela impossibilidade prática de fazê-lo. Melhor dizendo, por um limite à regulação positiva. E poderíamos perguntarmo-nos se *a qualquer regulação*. Isto é, se as regulações do fórum interno têm também essa característica,<sup>129</sup> o que seria um caso de duplo vácuo. Por ora, não vamos tentar responder a essa pergunta. Interessa-nos agora é que a limitação da regulação positiva é solucionada pela recorrência à lei natural.<sup>130</sup>

É necessário salientar que esta predicação que utilizamos, a saber, “vácuo regulativo”, não é a utilizada por Hobbes. Antes, a regulação tem um sentido “diretivo”. Para tornar a expressão mais intuitiva, Hobbes lança mão de uma alegoria: se a água de um rio for represada por todos os lados, estagna-se e fica poluída; assim, *as leis são como margens de um rio* – servem para encaminhar e não para deter o curso de um rio. Dessa alegoria podemos perceber que há uma referência explícita aos limites do ordenamento jurídico: assim como as margens do rio, o ordenamento regulativo deixa de lado um além-rio. Indecidível, porém, é se esse limite, em Hobbes, significa uma imperfeição ou não do espaço jurídico, pois como nos diz Jasinowski (1967, p. 27): “imperfección de cualquier conjunto de leyes em vigencia”. Uma alternativa é a de que, assim como a margem de um rio não é a falta do rio, mas simplesmente a separação entre o que é rio e o que não é. É o que Bobbio (1994, p. 129) chama de “a esfera do juridicamente irrelevante”.

A instauração da sociedade civilizada não significa abrir mão da capacidade de pensar por conta própria. “Com efeito, os homens costumam muito mais discutir sobre o que devem fazer recorrendo antes à

<sup>129</sup> No Capítulo XXVI, p. 173, do *Leviatã*, é feita referência a esse vácuo da lei natural. Quando não for contrário à lei de natureza, é obrigatório obedecer pela lei positiva. Quer dizer, há uma reciprocidade entre as duas regulações.

<sup>130</sup> Idem: “[...] a parte do direito natural que é concedida e deixada aos cidadãos pelas leis civis.” Ver neste Capítulo sobre a “aquiescência” do soberano.



razão natural do que à ciência das leis”<sup>131</sup> e de agir de acordo com o que for mais favorável ao interesse de cada um.

Dado que em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras suficientes para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações não previstas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável a seu interesse.<sup>132</sup>

O ponto não consiste exatamente em excluir a produção do discernimento ou do juízo na consciência, mas sim em tê-lo a despeito ou alheio ao discernimento da comunidade civil. Como ele diz: “arrogando-me o discernimento do justo e do injusto, que cabe somente à Cidade” (*De Cive*, p. 156). Um momento flagrante desta afirmação aparece no caso da aplicação da regra “aquele que for expulso de sua casa a força deva ser a ela restituído pela força”.<sup>133</sup> Se alguém deixa sua casa vazia e, ao voltar, seja impedido de entrar pela força, a regra dada não enquadraria exatamente este caso, mas pode ser suprida com a lei de natureza. Hobbes afirma que seria de acordo com a lei natural entender que este caso estaria abrangido pela regra dada *qua intenção da lei*,<sup>134</sup> ainda que não estritamente com a letra da lei. O campo de associação de significação do fórum interno está enquadrado pelas balizas da regra civil: “num caso criminal não se limitam [as leis civis] a

<sup>131</sup> *De Cive* (13, 15), p. 176: “[...] for since men more often deliberate about what they should or not to do by natural reason than by knowledge of the laws...” (p. 151).

<sup>132</sup> *Leviatã*, XXI, p. 130: “For seeing there is no Common-wealth in the world, wherein there be rules enough set down, for the regulating of all the actions, and words of men, (as being a thing impossible:) it followeth necessarily, that in all kinds of actions, by the laws praetermitted, men have the Liberty, of doing what their own reasons shall suggest, for the most profitable to themselves” (p. 147). Ver também *Leviatã*, p. 134: “Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conforme a sua discrição.” (“As for other Liberties, they depend on the Silence of the Law. In cases where the Sovereign has prescribed no rule, there the Subject hath the Liberty to do, or forbear, according to his own discretion”) (p. 152).

<sup>133</sup> *Leviatã*, p. 169.

<sup>134</sup> *Idem*.

determinar se o crime foi ou não praticado; mas também se tratou de *assassinato, homicídio, felonias, assalto* e coisas semelhantes, que são determinações da lei [civil]”.<sup>135</sup>

Vale lembrar que aqueles que não são capazes de saber quais são seus interesses são exatamente aqueles que para a *Commonwealth* são incapazes de estabelecer pactos, a saber, as crianças, os débeis mentais e os loucos,<sup>136</sup> portanto, também inimputáveis. Para todo homem no uso das suas faculdades mentais plenas, a lei natural é obrigatória no caso onde as leis positivas silenciarem (“O silêncio das leis” – *the silence of the law* – é a expressão usada por Hobbes para o que eu estou chamando de “lacuna”). É importante salientar este ponto no que tange à qualificação desse “*most profitable*”, pois devemos supor que todo homem que faz uso da razão sabe que não deve fazer aos outros o que jamais faria a si mesmo.<sup>137</sup>

Diferentemente do sugerido no capítulo anterior – “O primado da lei civil” – deste trabalho, a sustentabilidade da soberania da *Commonwealth* não está em jogo em cada confronto com a lei civil. Há vários exemplos que corroboram essa perspectiva.<sup>138</sup> No que tange ao súdito, no sistema hobbesiano, é perfeitamente concebível que uma ação seja contrária à lei civil, mas não contrária à lei de natureza, o que constitui desculpa razoável. Quer dizer que, mesmo o que não for proibido pela lei de natureza, vácuo regulativo<sup>139</sup> colmatado<sup>140</sup> pela regulação positiva, é aceitável. Se

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>136</sup> *Ibidem*, XXVI, p. 164.

<sup>137</sup> *Leviatã*, XXVII, p. 176: “[...] because every man that hath attained to the use of Reason, is supposed to know, he ought not to do to another, what he would not have done to himselfe” (p. 202).

<sup>138</sup> Ver a distinção entre lei fundamental e as não-fundamentais no final do Capítulo XXVI do *Leviatã*, passagem sobre o conflito entre os súditos....

<sup>139</sup> O que estamos chamando aqui de “vácuo regulativo”, BOBBIO (1991, p. 116) chama de “espaço jurídico vazio” e alerta que Hobbes não opera com a solução de um positivista estrito, cujo método da autocomplementação seriam a analogia e o recurso aos princípios gerais do direito vigente.

<sup>140</sup> Ver França (1977, p. 544): “o preenchimento da lacuna [...] pressupõe a constatação, e a constatação, os meios de colmatar [...]. Logo, a analogia, o costume, os princípios gerais do direito e a equidade envolvem dois procedimentos: a constatação e a colmatação de lacunas”.

temos aqui a reciprocidade regulativa de ambas regulações, essa reciprocidade é, todavia, desigual, pois, enquanto se pode alegar a ignorância da lei positiva, a falta de ciência da lei de natureza jamais pode ser alegada:

Se a lei civil do próprio país não for suficientemente declarada a um homem, de modo que ele possa conhecê-la se quiser, e se a ação não for contrária à lei de natureza, a ignorância é uma desculpa razoável. Nos outros casos a ignorância da lei civil não constitui desculpa.<sup>141</sup>

Esse é também o caso de um súdito que se encontra no estrangeiro. Antes, porém, de terminarmos esta seção, convém lembrar o papel dos juizes e conselheiros quanto à interpretação da lei. Hobbes não cai na tentação de anular o papel do juiz, substituindo-o por um autômato, senão que o converte em uma peça viva dentro da *Commonwealth*:

um homem artificial, embora de maior estatura e força do que um homem natural, para cuja proteção e força foi projetado. É no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro: os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, juntas artificiais; [...] a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais.<sup>142</sup>

O juiz será levado a lançar mão da ajuda das leis naturais para “ler” a lei naquilo que ela diz e naquilo que ela não diz. No fio da navalha da sua sentença, o juiz, a recorrência à lei natural pode não ser uma fonte diversa da manifestação expressa da vontade soberana,

---

<sup>141</sup> *Leviatã*, XXVII, p. 176: “In the like manner, if the Civill Law of a mans own Country, be not so sufficiently declared, as he may know it if he will; nor the Action against the Law of Nature; the Ignorance is a good Excuse: In other cases Ignorance of the Civill Law, Excuseth not” (p. 203).

<sup>142</sup> *Leviatã* (Introdução): “[...] an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended; and in which, the *Sovereignty* is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body; The *Magistrates*, and other *Officers* of Judicature and Execution, artificiall *Joynts*; [...] *Equity* and *Lawes*, an artificiall Reason and Will...” (p. 09)

modificando-a ao interpretá-la. Pois como vimos a partir da nota 134, no campo da associação de significação na leitura da lei civil, a recorrência à lei natural não é a recorrência a um sistema concorrente à regulação civil, mas auxílio à leitura da intenção da lei civil, isto é, a partir dos seus próprios termos. Intérprete e não legislador, a hermenêutica jurídica hobbesiana rechaçará a dimensão axiológica desse labor (OLLERO, 1977, p. 45-67).

Este tema remete a um dos pontos mais debatidos no século passado sobre a contribuição da obra de Hobbes. A ênfase que damos a este ponto da lacuna da lei parece ir ao encontro de abalar a interpretação de sua obra como precursora do positivismo. É lugar-comum dizer-se que o positivismo surge na Filosofia com Augusto Comte, sendo sua formulação acabada anteriormente no Direito com John Austin (1790-1859). Um texto paradigmático da mudança de leitura da obra hobbesiana acontece com Taylor (1993) na primeira metade do século 20, quando às leis naturais é atribuída uma outra dimensão dentro do sistema de idéias de Hobbes. Se antes via-se uma ligação direta “vom Absolutismus zum Positivismus”, naquela época ganhava voz uma ligação umbilical com o fenômeno moderno do totalitarismo (SCHMITT, 1995). Recentemente, Kesselring (1989, p. 218) questiona-se: “por que os homens deveriam preferir o terror dentro do Estado ao terror na condição natural”. Kesselring partilha da posição de que a natureza egoísta do homem é o pressuposto da necessidade do Estado Civil, soluciona a relação da lei natural e a lei civil, dizendo que a última não é deduzida da primeira, mas a contém ou implica, sendo por sua parte contida ou implicada nela. Ao mesmo tempo em que admite o liberalismo de Hobbes, por causa do reconhecimento do direito de resistência, Kesselring o vê como defensor das razões do Estado totalitário.<sup>143</sup> O direito de resistência, já longamente tratado na seção anterior, subtrai qualquer perspectiva de ver

---

<sup>143</sup>Ver também Friedrich, C. “Duas interpretações filosóficas do direito natural”: “[...] sua imagem [de Hobbes] do homem prefigura o homem da massa, do totalitarismo contemporâneo” (p. 45). Contra essa posição, ver Bobbio (1991): “[Hobbes] não foi de modo algum um antecipador do estado totalitário [...]. O pressuposto filosófico do Estado

Hobbes como doutrinário de um puro despotismo, o que nem sempre foi entendido como sendo o nexó essencial para classificá-lo como fundador do liberalismo.

Ainda sobre o questionamento de Kesselring a respeito do terror: se entramos numa briga, podem ser desferidos golpes de um flanco específico ou podem vir de qualquer flanco. O que parece ser mais conveniente do ponto de vista de quem se defende? Muito embora qualquer terror seja indesejável, a incapacidade de localizá-lo num ponto o torna ainda mais terrível. O estado de natureza, tal como descrito por Hobbes, torna qualquer indivíduo um potencial agressor. O mal pode vir de qualquer flanco e cada indivíduo, mesmo o que forma bandos pode vir a ser compelido a causar danos. Nesse sentido, cremos que a monstruosidade do totalitarismo é algo tão vivo na nossa memória contemporânea que empana nossa capacidade de nos darmos conta de que não se tenham sido estabelecidas provas definitivas dos limites do quão terríveis possamos ser.

A literatura sobre o fenômeno do totalitarismo é vasta e compreende diversas e independentes linhas de pesquisa.<sup>144</sup> Hampton (1986, p. 104-5) pensa que Hobbes não é um defensor de um regime totalitário orwelliano porque acreditava que a concentração do poder nas mãos de uma pessoa ou de uma assembleia de homens fosse a melhor maneira de assegurar a paz, jamais advogando um regime que aterrorizasse ou encarcerasse seus cidadãos.

Ponderando alguns elementos elencados acima, podemos dizer que Hobbes admite o vácuo regulativo da ordenação da vontade soberana. Procuramos mostrar que as leis naturais se infiltram por esses poros. Todavia, se tal vácuo é inerente a qualquer esquema regulativo, devemos admitir que mesmo a malha do “direito natural” o produz, o que chamamos anteriormente de duplo vácuo. Neste caso, qual a regra de

---

totalitário é a “totalidade ética” de Hegel, não a “persona civilis” de Hobbes”. A mesma exata posição tem Hannah Arendt em “Entre o passado e o futuro”.

orientação do agir societário? Em outras palavras, deve admitir-se que há situações em que as opções escolhidas podem nem ser imorais nem proibidas (legalmente). Devemos lembrar que as leis naturais são regras deduzidas como princípios do auto-interesse racional – final do Capítulo XV do *Leviatã* – pela reta razão (*right reason*). No capítulo anterior vimos que, em que pese a reta razão ser como a aritmética, uma arte infalível e certa, a razão de nenhum homem nem de um grande número é infalível.<sup>145</sup> Daí, talvez inferir, que o vácuo regulativo da lei natural deriva-se dos limites da razão humana no sentido de deduzir a regra? Quer dizer, ela existe, ainda que não saibamos qual.

No Capítulo XXV do *Leviatã*, Hobbes alude à questão quando se refere às virtudes do melhor conselheiro ao soberano:

Quando para fazer todas as coisas existem *regras infalíveis* (como as regras da geometria, para as máquinas e edifícios), toda a experiência do mundo é incapaz de igualar o conselho daquele que aprendeu ou descobriu a regra. Quando não existe tal regra, aquele que tem mais experiência no tipo de questão de que se trata será senhor do melhor julgamento, e será melhor conselheiro.<sup>146</sup>

Pode-se entender aqui que, se a regra for tida como “não existente”, é porque ainda não se descobriu ou aprendeu tal regra. A despeito disso, a ênfase do parágrafo recai sobre a *capacidade de julgamento* do conselheiro, suprida pela experiência, para formular a recomendação que pode ser a mais adequada. Aceita a inerência lacunar de qualquer sistema regulativo, inclui-se aí a porosidade das leis naturais, o que pode significar que há situações não abarcadas pela rede moral. Situações essas que caem

---

<sup>144</sup> Um bom apanhado da pesquisa atual que se faz sobre o assunto é “*Totalitarismus im 20. Jahrhundert*”, organizado por Jesse (1999).

<sup>145</sup> Cf. nota 23.

<sup>146</sup> *Ibidem*, XXV, p. 158[grifos nossos]: “When for the doing of any thing, there be Infallible rules, (as in Engines, and Edifices, the rules of Geometry,) all the experience of the world cannot equall his Counsell, that has learnt, or found out the Rule. And when there is no

no vácuo da rede legal e moral simultaneamente e, ainda, para as quais não existe uma regra. Se entendermos, todavia, que existe tal regra, ainda que não nos seja possível deduzi-la, dependemos da capacidade de julgamento de quem pondera sobre o que seria mais razoável. Num e noutro caso, escapamos da esfera de regulação positiva e lançamos mão de outras fontes para resolver os casos que surgem. Primeiramente, a reta razão para deduzir o ditame da natureza do tema pertinente. Admitindo que não há sempre uma regra infalível, usamos, à luz da experiência, nossa própria capacidade de julgamento, não para produzir tal regra, senão para tão-somente compor o que parece ser mais aceitável ou razoável.

### 2.2.2 *A questão da sucessão e o tempo anterior à Antígona*

A continuidade do poder é uma questão vital para Hobbes porque é o que garante a sobrevivência do corpo político da comunidade civil. Se na democracia, o direito de sucessão não chega a se constituir em um problema, porque os membros de uma assembléia não perecem todos ao mesmo tempo,<sup>147</sup> na monarquia, o direito de sucessão adquire um relevo particular. O julgamento e a vontade do monarca predecessor define o sucessor. A partir do silêncio do predecessor quanto ao sucessor, todavia, intervêm a regra da observação do costume ou da tradição local.<sup>148</sup> O princípio da hereditariedade na sucessão do poder significa a intervenção de um evento natural na conservação da comunidade civil. A regra da sucessão hereditária, fundada sob um princípio natural, pode entrar em vigor como uma norma consuetudinária, não sendo, assim, de todo, eliminada na formulação jurídica hobbesiana (CHIODI, 1970, p. 83).

A raiz do desencadeamento das ações trágicas dos personagens de *Antígona* localiza-se fora do texto da peça. A morte fratricida

---

such Rule, he that hath most experience in that particular kind of businesse has therein the best Judgement, and is the best Counsellor" (p. 180).

<sup>147</sup> *Leviatã*, p. 119.

de Polinice e Etéocles ocorre como desenlace de uma solução frágil constituída a partir do vácuo da sucessão de Édipo. Não tendo sido indicado o sucessor, os irmãos fazem um pacto de sucessão, um revezamento anual que, ao final do primeiro ano, não será cumprido por Etéocles (GRIMAL, 1997, p. 386; BRANDÃO, 1991, p. 83 e 389; COMMERIN, 1997, v. 1, p. 243 e v. 2, p. 308). A questão mal-resolvida da sucessão de Édipo não é, estranhamente, tematizada nos diálogos de *Antígona*, ficando numa zona de sombras do mesmo modo que o conflito da disputa sucessória entre Creonte e Antígona, após a morte dos dois irmãos.

### 2.3 Observações finais

Com a exaustiva demonstração da guarida do direito de resistência dada pela doutrina hobbesiana, Mayer-Tasch atesta que faz uma inversão (“Umkehrung”) da tese de Schmitt, que não admite espaço para qualquer direito de resistência no interior do estado hobbesiano. Ambos, porém, concordam que a admissão do direito de resistência significa o retrocesso ao Estado de Natureza.<sup>149</sup> Como vimos, o exercício legítimo do direito de resistência não restitui súdito e soberano num relação essencialmente não jurídica entre inimigos. A instituição das leis civis não significa a supressão das leis naturais. Que o entendimento de alguma determinada lei natural se insinue nas intenções ou nas ações dos indivíduos no interior da comunidade política, não leva aqui à restituição automática à guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho ou à aniquilação do Estado. Quando Hobbes evoca os casos da legitimidade da desobediência no Capítulo XXI do *Leviatã*, Da Liberdade dos súditos, o faz sob uma clave: “É unicamente em relação a esses laços [leis civis] que vou agora falar da liberdade dos súditos”. Se Zarka está certo, a legitimidade do

---

<sup>148</sup> Idem.



direito de punir depende do anterior procedimento da condenação pública. “Moralmente legal” ou “moralmente ilegal” são expressões que apontam o entrelaçamento da lei natural e da lei civil na avaliação do uso legítimo do direito de resistência e do direito de punir. A maneira como Hobbes estabelece a pedra-de-toque da comunidade civil a partir dos direitos individuais, da prioridade da auto-preservação dos indivíduos, faz pensar que há algumas atribuições que não podem ser surrupiadas com o advento do Estado. De outra parte, naquilo que o ordenamento positivo cala, é consentida a manifestação do que aconselha o entendimento da lei natural, ainda que isso não signifique ignorar o parâmetro da lei positiva. Devemos atentar que o preenchimento da lacuna em Hobbes pode ser entendido como uma via de duas mãos, entre o ordenamento natural e o ordenamento positivo. Difere, portanto, de teóricos modernos da filosofia do direito, como Bobbio (1995), que concebe “vácuo regulativo” como sendo uma característica de um *sistema* de ordenamento. Esvaecida de várias atribuições, a lei natural em Hobbes preserva, contudo, alguns atributos. Com várias prerrogativas reduzidas da lei natural à lei civil, parece que Hobbes redimensiona relação entre os dois ordenamentos, diminuindo a área de fricção, ou tensão, entre eles.

---

<sup>149</sup> MAYER-TASCH (1965, p. 110): “Mit dem Rückfall in den Naturzustand erhält jedoch der ehemalige Bürger nicht nur das Recht, sich selbst zu schützen”. Ver também nota 90 e 117.

### 3 Projeto de reconciliação

*Estas são sem dúvida grandes dificuldades, mas não impossibilidades, pois pela educação e disciplina podem ser, e algumas vezes são, reconciliadas.*<sup>150</sup>

Th. Hobbes

A epígrafe acima, extraída da parte final do *Leviatã*, “Revisão e Conclusão”, pode servir de sugestão do olhar retrospectivo<sup>151</sup> de Hobbes sobre a sua obra. Se aqui se refere expressamente à “contrariedade das opiniões e costumes dos homens em geral”, sua investigação está em buscar as raízes dessas contrariedades e resolvê-las teoricamente, ou seja, resolver teoricamente as causas do conflito moral, da sedição e da desobediência civil. Nesta parte final do *Leviatã*, Hobbes lança um olhar sobre o caminho argumentativo percorrido, retoma alguns pontos e ratifica sua crença na possibilidade da reconciliação. Não como alguém que cola os pedaços de um vaso quebrado, mas como quem oferece “vinho novo para ser colocado em barril novo, para que ambos possam ser preservados juntamente”.<sup>152</sup> Essa idéia de elementos que se coalescem sob nova base permeia sua argumentação de modo que não lhe é estranho se isso significar, algumas vezes, rever a relação de termos que pareciam irreconciliáveis. Esse é o caso da relação entre razão e retórica. Tomando apenas como roteiro o texto de onde foi extraída a epígrafe acima, veremos, daqui em diante, algumas dessas reconciliações com que Hobbes opera, bem como a referência textual de autores da literatura secundária a elas.

<sup>150</sup> “To which I answer that these are indeed great difficulties, but not impossibilities: For by Education, and Discipline, they may bee, and are sometimes, reconciled” (p. 483).

<sup>151</sup> Na versão alemã: “Rückblick und Schluss” (1996).

<sup>152</sup> *Leviatã*, p. 409: “[...]to offer New Wine, to bee put into New Cask, that both may be preserved together” (p. 490).

Uma importante contribuição de Hobbes para a teoria política está na sua proposta de que a rota para o acordo da sociabilidade entre os homens passa pela política. É a política que cria consenso moral. Os dissensos entre os homens provêm, basicamente, de duas raízes: a) da natureza humana; b) do entendimento. Das características dos homens tomados isoladamente infere-se que a sociedade civil não é um arranjo natural, mas, sim, artificial, pois “não é pela natureza que o homem se torna capaz de formar uma sociedade, mas pela educação”.<sup>153</sup> O choque entre interesses pessoais pode ser visto como o problema fundamental na existência social humana: “Por causa de nossa natureza, não buscamos a sociedade por si mesma; o que queremos é receber dela honras e vantagens; estas em primeiro lugar, aquelas depois”.<sup>154</sup>

Hobbes deposita sua esperança na educação como forma de forjar a disposição societária entre os homens, cuja função pertencente ao Estado deverá erradicar as más doutrinas que predispõem a revolta, além de “substituí-las por opiniões contrárias [que] é dever dos que administram o poder supremo [...] pelo ensino, não pelo comando.”<sup>155</sup> Para essa tarefa, Hobbes imagina poder dar a sua contribuição:

Fico novamente com alguma esperança de que esta minha obra venha um dia cair nas mãos de um soberano, que a examinará por si próprio [...] e que pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público desta obra, transformará esta verdade especulativa na utilidade da prática.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> *De Cive*, p. 282: “Therefore man is made fit for Society not by nature, but by training” (p. 25).

<sup>154</sup> *Ibidem* (1, 2), p. 50: “By nature, then, we are not looking for friends but for honour or advantage [*commodum*] from them. This is what we are primarily after; friends are secondary” (p. 22).

<sup>155</sup> *Ibidem* (13, 9), p. 171: “Its therefore a duty of those who administer sovereign power to root these doctrines out of the citizens’ minds and gently instil others. But as opinions are sown in men’s mind not by command but by teaching” (p. 146).

<sup>156</sup> *Leviatã*, XXXI, p. 218: “I recover some hope, that one time or other, this writing of mine, may fall into the hands of a Sovereign, who will consider it himselfe [...] and by the exercise

No que consistem, porém, os subsídios que Hobbes imagina poder oferecer? Consiste, por exemplo, no esclarecimento dos conceitos, já que

a ignorância do significado das palavras, isto é, a falta de entendimento, predispõe os homens para confiar, não apenas na verdade que não conhecem, mas também nos erros e, o que é mais, nos absurdos daqueles em quem confiam. Porque nem os erros nem o absurdo podem ser detectados sem um perfeito entendimento das palavras.<sup>157</sup>

No parágrafo imediatamente posterior atribui às paixões uma das causas dessa dificuldade de entendimento, quando diz:

Do mesmo modo deriva que os homens dêem nomes diferentes a uma única e mesma coisa, em função das diferenças entre suas próprias paixões. Quando aprovam uma determinada opinião, chamam-lhe opinião, e quando não gostam dela, chamam-lhe heresia...<sup>158</sup>

Ainda que sua doutrina, de acordo com suas palavras, arregimente a oposição dos que não aceitem refrear suas paixões, e dos sábios, com a perda da sua autoridade intelectual, “o espírito da gente vulgar [...] é como papel limpo, pronto para receber seja o que for que a autoridade pública queira nele imprimir”.<sup>159</sup>

Nesse sentido, Hobbes aposta que, ainda que não haja propriedades morais objetivas entre as nossas percepções e aquilo que

of entire Sovereignty, in protecting the Publique teaching of it, convert this Truth of Speculation, into the Utility of Practice” (p. 254).

<sup>157</sup> Ibidem, XI, p. 63: “Ignorance of the signification of words; which is, want of understanding, disposeth men to take on trust, not lonely the truth they know not; but also the errors; and which is more, the non-sense of them they trust: For neither Error, nor non-sense, can without a perfect understanding of words, be detected” (p. 73).

<sup>158</sup> Idem: “From the same it proceedeth, that men give different names, to one and the same thing, from the difference of their own passions: As they that approve a private opinion, call it Opinion; but they that mislike it, Haeresie...” (p. 73).

<sup>159</sup> Ibidem, XXX, p. 201: “[...] whereas the Common-people minds, [...] are like clean paper, fit to receive whatsoever by Publique Authority shall be imprinted in them” (p. 233).

aprovamos e condenamos,<sup>160</sup> somos capazes de usar uma linguagem moral comum para fruir uma existência social decente. Disso depende do ensino e do esclarecimento das razões: “as opiniões da alma são formadas pelo ensino, não pelo comando; pelo esclarecimento das razões, não pelo terror às punições” (TUCK, 2001, p. 74 -75).

Parece que Hobbes confiou em algo além dos esclarecimentos das razões do que a extemporânea publicação da sua obra poderia produzir. Toma por base uma tendência geral apoiada em uma observação histórica quando aduz:

O tempo e a indústria todos os dias produzem conhecimento. E tal como a arte de bem construir deriva de princípios racionais, observados pelos homens industriosos que durante muito tempo estudaram a natureza dos materiais e os diversos efeitos de figura e proporção, muito tempo depois que a humanidade começou (ainda que pobremente) a construir; do mesmo modo muito tempo depois que os homens começaram a construir Estados, imperfeitos e suscetíveis de cair em desordem, podem ser descobertos, por meio de uma industriosa meditação, princípios racionais para tornar duradoura sua constituição (excetuada a violência externa). E tais são aqueles [princípios racionais] que tenho apresentado neste discurso...<sup>161</sup>

Nesse sentido, supõe que os indivíduos tendem sempre a usar um conhecimento novo que consideram que pode reverter em seu

---

<sup>160</sup> Cf. *De Cive* (3, 31), p. 80: “Um indivíduo elogia ou acha bom o que o outro desaprova ou acha ruim. Com freqüência o mesmo homem aprova ou condena a mesma coisa em épocas diferentes. Nessa situação é inevitável o aparecimento de discórdia e brigas.” (“[...] where what one man praises, i.e. calls good, the other abuses as bad; indeed the same man at different times praises or blames the same thing. This behavior necessarily gives rise do discord and conflicts” (p. 55)).

<sup>161</sup> *Leviatã*, XXX, p. 201: “Time, and Industry, produce every day new knowledge. And as the art of well building, is derived from Principles of Reason, observed by industrious men, that had long studied the nature of materials, and the divers effects of figure, and proportion, long after mankind began (though poorly) to build: So, long time after men have begun to constitute Common-wealths, imperfect and apt to relapse into disorder, there may Principles of Reason be found out, by industrious meditation, to make their constitution (excepting by external violence) everlasting. And such are those which I have in this discourse set forth...” (p.232).

benefício. Se não reconheciam o benefício de seguir o dever civil para com a comunidade era porque não haviam descoberto que era vantajoso.

Mesmo após discorrer sobre a discrepância entre natureza humana e dever civil, Hobbes, porém, nos dirá: “Não há, portanto, essa inconsistência entre a natureza humana e os deveres civis...”.<sup>162</sup> Essa dificuldade já foi apontada por comentadores da obra de Hobbes, como é o caso de Macpherson (1979, p. 110) quando diz:

Se as naturezas das pessoas [...] são de tal ordem a fazer com que se ponham em guerra mútua, [...] as pessoas, assim agindo, são coerentes com sua natureza. [...]. Como pode [a composição de Hobbes dos elementos da natureza] ser dita mais coerente com as naturezas das pessoas do que o arranjo que realmente existe em suas naturezas compostas atuais?

É a esse ponto que Watkins se refere quando, invertendo a formulação de Macpherson, diz: “Se um estado soberano bem ordenado é, sem mais nada, consistente com a natureza humana, como é possível a desordem política?”<sup>163</sup>

A expressão *civil duties* está ausente no *Elementos do direito natural e político*, ocorre uma vez no *De Cive* (Epístola Dedicatória) e raras vezes no *Leviatã*. Ainda assim, podemos entendê-la como sendo o dever por parte dos cidadãos em seguir as regras da comunidade civil. É possível sinteticamente formular que uma paixão, o medo à morte, principalmente à morte violenta, seja a motivação que conduz à fuga do estado de natureza para o estabelecimento da comunidade civil. Essa fórmula da reconciliação nem sempre será entendida da mesma maneira por seus comentadores. Mas mesmo entre aqueles que dividem percepções diferentes sobre qual fórmula

---

<sup>162</sup> *Leviatã*, p. 405: “There is therefore no such Inconsistence of Humane Nature, with Civill Duties” (p. 484).

<sup>163</sup> WATKINS (1989, p. 52): “[...] if a well-ordered sovereign state is alone consistent with human nature, how is political disorder possible?”

ele utilize reconhecem que Hobbes lança mão de reconciliações na sua argumentação.

Warrender, por exemplo, em que pese ver no sistema hobbesiano “uma discrepância inicial entre dever e o interesse do indivíduo, e ainda, entre o interesse privado e público”,<sup>164</sup> percebe a superação dessa discrepância, ou com ele diz algumas vezes, desse abismo (*gulf*), apenas através da punição divina, sem a qual a teoria de Hobbes estaria incompleta: “Somente as punições de Deus, de cuja fúria não se pode escapar, é capaz de providenciar uma sanção adequada, efetuando uma reconciliação entre dever e interesse”.<sup>165</sup>

Outro comentador que vê uma operação de reconciliação no fio argumentativo de Hobbes é Kavka, quando diz expressamente: “Ele [Hobbes] apropria-se desse problema [conflito entre moralidade e prudência racional] reconciliando auto-interesse e moralidade de uma forma particularmente difícil”.<sup>166</sup>

Kavka entende que Hobbes não aponta o medo da punição divina como uma razão para o agir moral, pois não temos conhecimento do que se passa após a morte. Nem tampouco prefigure algo como sentimento de culpa. Ignorando, pois, sanções internas ou supranaturais contra condutas imorais, ele tem de fiar-se apenas e tão-somente no medo da sanção natural externa como o fator que faz a conduta moral prudencialmente razoável. Apesar disso, produz uma interessante solução para o potencial conflito entre dever e interesse. Circunscreve como um dos seus importantes *insights*, “com respeito ao projeto de reconciliação entre moralidade e auto-interesse racional. Primeiro, o foco principal do projeto

---

<sup>164</sup>WARRENDER (1957, p. 274): “[...] an initial discrepancy between duty and the interest of the individual, and again between private and public interest”.

<sup>165</sup> Ibidem, p. 275.: “Only the punishments of God, whose wrath cannot be escaped, are capable of providing an adequate sanction, and of effecting a reconciliation between duty and interest”.

<sup>166</sup> KAVKA (1983, p. 120): “He takes on this problem of reconciling rational self-interest and morality in a particularly difficult form”.

deve estar na reconciliação entre regras prudenciais de longa duração e regras de moralidade”.<sup>167</sup>

Hobbes corta uma potencial fonte de conflito entre prudência racional e moralidade trazendo o princípio não-unilateral – “*Cooper rule*” – como a síntese das leis de natureza: “Trata os outros como eles te tratam”.<sup>168</sup> Essa seria uma formulação mais adequada do que a regra de ouro como formulada por Hobbes: “Não faças aos outros o que não consideras razoável que seja feito por outrem a ti mesmo”. Nesse sentido, as leis de natureza diferenciam-se muito de uma certa justificação tradicional que apela aos supostos comandos divinos, pois

uma segunda diferença entre as leis de natureza de Hobbes e os sistemas morais tradicionais não é apenas aparente, mas bem real. Fundamentos da moral tradicional ou justificativas morais requeridas pelo apelo a comandos divinos, à utilidade social ou à imparcialidade. A perspectiva do próprio Hobbes como providenciando uma nova e firme fundamentação ou justificação para as regras morais tradicionais pela dedução destas regras como princípios do auto-interesse racional...<sup>169</sup>

David Gauthier compartilha da perspectiva de que a argumentação hobbesiana opera por reconciliações, quando diz: “O *tour de*

---

<sup>167</sup> Ibidem, p. 130: “[...] concerning the project of reconciling morality and rational self-interest. First, the primary focus of the project should be on reconciling rules of long run prudence and rules of morality”.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 125: “Do unto other as they do unto you”. A unilateralidade da obrigação das leis naturais é defendida por Warrender (1957, p. 75): “the obligation itself, to endeavour peace and to preserve a readiness of mind for peace, &c., does not depend in any way upon reciprocity”.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 126: “A second difference between Hobbes’s laws of nature and traditional moral systems is not just apparent, but is very real. Traditional morality ground or justifies moral requirements by appeal to divine commandments, social utility, or impartiality. Hobbes views himself as providing a new and firmer grounding or justification for traditional moral rules, by deducing these rules as principles of rational self-interest”.



*force* de sua teoria está na reconciliação da maximização da racionalidade e o constrangimento moral”.<sup>170</sup>

John Watkins não chega a usar a expressão “reconciliação”, mas diz algo similar: “Hobbes pretendia reduzir moralidade ao auto-interesse racional”.<sup>171</sup> Ainda que entre esses autores haja discordância sobre a fórmula argumentativa de que Hobbes se utiliza para operar reconciliações, sublinhando, ora um elemento ora outro, todos reconhecem que ele faz uso dessa operação.

Dentre as várias reconciliações manifestamente expressas nessa parte do *Leviatã*, podemos chamar a atenção ao congraçamento entre “razão e eloquência”, pelo menos nas ciências morais, que “podem muito bem estar juntas”.<sup>172</sup> Há aqui um claro contraste com uma parte da sua carta dedicatória ao Conde de Devonshire, quando o louva por estar disposto a acolher idéias “não pela fama dos autores nem por sua novidade, nem pela beleza do discurso, mas sim pela solidez dos argumentos”.<sup>173</sup>

A contraposição entre a beleza do discurso e a solidez dos argumentos insinuada na introdução do *De Cive* está condizente com várias afirmações que surgem no interior da obra, como por exemplo:

A primeira tece o discurso mediante princípios verdadeiros; a segunda, mediante opiniões correntes, quaisquer que sejam. A arte da primeira é a lógica, da segunda é a retórica; a meta de uma é a verdade, da outra é a vitória. Cada qual tem sua utilidade: uma nas deliberações, a outra nas exortações. Uma nunca se afasta da sabedoria, a outra, quase sempre.<sup>174</sup>

<sup>170</sup> GAUTHIER (1979, p. 547): “The *tour de force* in his theory is the reconciliation of maximizing rationality with constraining morality”.

<sup>171</sup> WATKINS (1989, p. 57): “Hobbes wanted to reduce morality to rational self-interest”.

<sup>172</sup> *Leviatã*, “Revisão e Conclusão”, p.404: “So also Reason, and Eloquence [...] may stand very well together.” (p. 483-484).

<sup>173</sup> *De Cive*, p. 278: “[...] not by the fame of the authors, or the novelty of the views or the attractive may they are presented, but by the strength of their reasoning” (p. 6).

<sup>174</sup> *De Cive* (12, 12), p. 164: “That forms fashins speech from true principles, the latter from received opinions of whatever kind. The art of the one is Logic, of the other Rhetoric. The end of one is truth, of the other victory. Both have their uses, the one in deliberation, the other exhortations. For one is never separated from wisdom; the other almost always is” (p. 139).

No primeiro parágrafo da “Revisão” do *Leviatã*, Hobbes nos fala da “contrariedade entre algumas faculdades naturais do espírito”, a saber, a fantasia e a razão. Se, por um lado, a celeridade da fantasia pode desestabilizar o raciocínio, de outro, a deliberação necessita da solidez do pensamento. No *Elementos* e no *De Cive*, “Hobbes é ainda mais enfático em sua afirmação de que a *ratio* possui um poder intrínseco de persuadir e convencer e, portanto, em que a idéia de uma união entre a razão e a eloquência é uma irrelevância” (SKINNER, 1999, p. 405).

Skinner sublinha a diferença de opinião do *Leviatã*, em comparação com suas obras anteriores, quando diz que “o *Leviatã* retorna ao pressuposto caracteristicamente humanista de que, para que as verdades da razão despertem uma confiança generalizada, os métodos da ciência precisam ser complementados e autorizados pela *vis* ou força motriz da eloquência” (SKINNER, 1999, p. 445).

Nessa parte final do *Leviatã*, em que ele tenta esclarecer mais sua posição, chama a atenção de que, “se não houver uma eloquência poderosa que chame a atenção e o consenso, será pequeno o efeito da razão”.<sup>175</sup>

Acompanhamos até aqui sugestões do texto de Hobbes e de alguns de seus comentadores de que sua linha argumentativa opera com reconciliações entre natureza humana e dever civil, auto-interesse e moralidade, razão e retórica. A partir daqui poderíamos nos perguntar se algo similar acontece entre lei natural e lei civil

---

<sup>175</sup> *Leviatã*, p. 404: “if there be not powerfull Eloquence, which procureth attention and Consent, the effect of Reason will be little” (p. 483).

### 3.1 A questão da extensão das leis

*Prima facie*, não há nenhuma dificuldade lógica envolvida dizer-se que dois termos, como lei natural e lei civil, que têm conotações diferentes, tenham a mesma extensão, embora termos com extensões diferentes não possam ter a mesma conotação. Mendes (1999, p. 123 – grifo nosso) não vê qualquer problema nessa relação de extensão entre as leis, natural e civil, na medida em que afirma:

é necessário instituir o soberano para garantir que práticas sejam efetivamente reguladas por regras morais. O domínio das ações justas é *coextensivo* com o domínio da cooperação, resultante da regulação das interações pelas “leis de natureza”.

Se de um lado, Mendes imagina que as leis naturais regulam as interações cooperativas que engendram, através do soberano (i.e., leis civis), e é, portanto, *coextensivo* com o domínio das ações justas, de outro, Warrender, quando comenta mais extensamente sobre a referida passagem da nota 78, de que a lei natural e a lei civil têm a mesma extensão, defende que Hobbes comete um exagero: “a sua ansiedade em distinguir seu próprio ponto de vista da posição tradicional pode tê-lo levado a exageros deste tipo”.<sup>176</sup>

Se de fato é assim, tais “exageros” não se restringiriam a essa passagem. No que se refere ao nosso primeiro capítulo visto, eles poderiam incluir muitos dos trechos sobre as relações entre ação e intenção, e reta razão e razão do soberano. Nós mesmos apontamos no segundo capítulo quais são os termos das dificuldades à incorporação plena da lei natural à lei civil, como o direito de resistência e a lacuna da lei. A essas poderiam ainda ser apontados outras. Primeiro, que a obrigação fundamental de obedecer à lei civil não pode ser estabelecida por ela mesma

através de outra lei civil. Segundo, os deveres do soberano não podem estar baseados na lei civil.<sup>177</sup> Além disso, a passagem da nota 123 revela a possível incompatibilidade entre as duas espécies de leis, quando diz que o que é proibido pela lei divina não pode ser permitido pela lei civil, o que é ordenado pela lei divina não pode ser proibido pela lei civil; que a lei inferior não pode permitir o que a lei superior proíbe, apenas restringir o que ela permite etc.

Além dessas dificuldades para a supremacia plena da lei civil e a multiplicidade de “exageros”, percebemos que nos textos hobbesianos há a identificação de uma linha argumentativa que opera por reconciliações, conforme o presente capítulo. A pergunta que se coloca aqui é: é esse o caso para a relação entre lei civil e lei natural?

Warrender propõe que tentemos requalificar a passagem sobre a igual extensão das leis. Nesse caso, precisaríamos fazê-lo também com relação aos outros “exageros”. Todavia, se os tais “exageros” abundam, parece insuficiente imaginar que seja unicamente o resultado da tentativa de querer diferenciar-se da tradição às suas costas. Wolfers (1991, p. 140-141) finaliza seu livro afirmando que Hobbes não se diferencia tanto de Aristóteles exatamente pelo mesmo motivo. Essa motivação em se diferenciar da tradição não é clara o suficiente para Hood, o que lhe permite afirmar que “ele [Hobbes] havia aderido, não a uma secularização da religião, mas sim à santificação cristã da política”.<sup>178</sup>

O que Hood não percebeu é que Hobbes entra no campo teológico porque o debate na sua época se dava nestes termos, campo teológico do qual não poderia se furtar:

O marco deste enfrentamento [entre uma teoria antipapal à afirmação da autoridade suprema e unitária do Estado] político é,

---

<sup>176</sup> WARRENDER (1957, p. 167): “[...] his anxiety to distinguish his own views from traditional accounts may have led him into some exaggerations in this matter”.

<sup>177</sup> *Ibidem* (p. 167-168).

portanto, essencialmente teológico, em que os argumentos esgrimidos pelos partidários do Imperador devem também ser teológicos, pois, caso contrário, o embate estaria prejudicado e de antemão decidido, visto que uma autoridade de origem humana não poderia contrapor-se a uma de origem divina.<sup>179</sup>

A dificuldade de afirmações como essa de Warrender (nota 83) consiste no fato de que ela resulta em defender a forte proposta de que em vários momentos dos textos hobbesianos “ele não quis dizer o que disse”. Em contrapartida, haveria outros em que “ele realmente disse o que queria dizer”. O problema em se diferenciar uns trechos de outros, assim como proposto, induz à idéia de que poderiam ser distinguidos apenas por uma chave que o intérprete possui, que mostra quando é um e quando é outro. Essa “promessa” por si só é uma nota promissória muito alta, que oferece motivos para duvidar do seu lastro. A passagem referida do *Leviatã* não é, para Warrender, uma passagem sem importância, pois ele mesmo diz que ela representa que toda a sua tese sobre Hobbes está errada.<sup>180</sup>

Nesse sentido, quer nos parecer mais adequado imaginar que todos os trechos da obra hobbesiana são dignos de confiança e que Hobbes, de fato, disse exatamente o que queria dizer. Se há trechos que parecem difíceis de se reconciliar em uma unidade de sentido, essa dificuldade pode, tão-somente, pertencer à obra de Hobbes. No confronto entre as duas partes, por um lado, a primazia da lei positiva, de outro, a primazia da lei natural, pode haver uma dificuldade que pertença aos próprio texto hobbesiano. Nessa direção, a identificação feita por vários autores de que nos textos de Hobbes opera-se uma linha argumentativa que

---

<sup>178</sup> HOOD (1964, p. 5): “[...] he was adhering, not to a pagan secularization of religion, but to a Christian sanctification of politics.” Cf. também: “Hobbes’s morality is traditional and Christian” (p. 13).

<sup>179</sup> ROSENFELD (1991, p. 139). Ver também Watkins (1965, p. 51-52): “The existing society which Hobbes took to pieces was a disordered society, torn by civil war. The society which he rationally reconstructed from a knowledge of the nature of its member was a well-ordered sovereign state”.

<sup>180</sup> WARRENDER (1957, p. 166): “This passage [...] represents, perhaps, the most adverse statement which Hobbes made against the thesis of the present work”.

visa reconciliar termos, o que inclui o próprio Warrender (ver nota 165), pode fornecer um viés, em que ambos os trechos que salientam a primazia de um ou outro ordenamento tenham igualmente o mesmo peso. Isto é, Hobbes disse exatamente o que queria dizer.

### 3.2 *Lei natural e lei civil: um projeto de reconciliação?*

Essa razão é indicativa de que Hobbes apresenta um projeto de privilegiar a lei positiva em detrimento da lei natural. Um dos motivos para estabelecer essa prerrogativa da lei positiva pode ser a ambigüidade das leis naturais. Vimos nas notas 68, 69 e 70 o lado condicional característico das leis naturais, sintetizadas na seção precedente com a expressão “*Cooper Rule*”. A síntese das leis naturais, “*Cooper Rule*”, é imprecisa com relação a dois aspectos em equiparação as nossas violações com relação à violação dos outros. Primeiro, dada uma lei natural, é-me permitido violá-la somente com relação aos específicos indivíduos que a violaram nas relações comigo? Ou estou eu completamente livre da exigência de cumpri-la, se outros a violam? Sendo assim, quantos outros são necessários para livrar-me da minha obrigação? Segundo, estou livre da obrigação lei por lei ou somente se elas são descumpridas em geral? Há aqui muitas possibilidades para cada indivíduo dentro de um sistema de regras em que alguns as cumprem parcialmente. Nesse sentido, as leis naturais hobbesianas não providenciam um guia prático para a ação no mundo real (KAVKA, 1983, p. 125).

Desde a primeira vez que apresenta a formulação das leis naturais nos *Elementos*, Hobbes não diz, expressamente, que as leis naturais são aquelas e não outras. A variação numérica entre as leis entre suas três principais obras políticas, portanto, se deve ao fato de que Hobbes não se propõe a fazer uma apresentação exhaustiva da lista das leis naturais. A formulação mais enxuta da tábua das leis no *Leviatã* pode ser creditada a isso, não anulando o “aumento” do número das leis no *De Cive*. Quanto à

diferença de redação: A formulação que Hobbes oferece como sendo a expressão das leis naturais são intuições que não variam, ainda que os termos dessa expressão variem. Embora o princípio básico das leis naturais, a da reciprocidade, conteúdo essencial das leis naturais,<sup>181</sup> não varie, as leis civis sugerem os termos em que se realiza a reciprocidade. Os termos da reciprocidade variam na medida da variação dos termos da formulação da lei civil. Em todo caso, suficiente para prover aos súditos e ao soberano uma intuição consistente e, para sua época, de uma fundamentação do Estado sob nova base. Nesse sentido, Hobbes poderia estar advogando um direito natural de conteúdo cambiante (JASINOWSKI, 1967, p. 45). É isso o que a seguinte passagem do Elementos parece sugerir quando diz:

Dissemos que toda lei é ou natural ou civil; pode-se perguntar a qual das duas diz respeito a lei marcial, e que os Romanos chamavam disciplinas militares (*disciplina militaris*). Parece ser como a lei natural, pois as leis pelas quais os soldados são governados num exército não são constantes, mas mudam continuamente com as circunstâncias; e o que é razão para o actual é sempre uma lei, porque a razão é a lei natural. Todavia, é verdade que esta lei marcial é uma lei civil, porque um exército é um corpo político, no qual o poder está inteiramente nas mãos do general, que também lhe dita as leis; e ainda que elas sigam sempre as circunstâncias e mudem conforme a razão o determina, não é, no entanto, como o quer a razão de cada particular (como na lei natural), mas como o quer a razão do general.<sup>182</sup>

A justificativa apresentada para sugerir que a lei marcial seja lei natural está na inconstância dos termos da lei natural ou na sua variação de acordo com as circunstâncias, ou seja, na variação do conteúdo da lei natural, para ao final, afirmar que essa variação não é decisiva para

<sup>181</sup> ZARKA (1987, p. 252): “La réciprocité est le contenu essentiel de toutes les lois de nature”.

<sup>182</sup> Elementos, ( p. 235-236, grifos nossos): “But seeing it hath been said, that all laws are either natural or civil; it may be demanded, to which of these shall be referred that law, which is called martial law, and by the Romans *disciplina militaris*? And it may seem to be the same with the law of nature; because the laws by which a multitude of soldiers are governed in an army, are not consent, but continually changing with the occasion; and that is still a law, which is reason for the present, and reason is the law of nature. It is nevertheless true that martial law is, civil law. because an army is a body politic, the whole power whereof is in the General, and the laws thereof made by him; and though they still follow and change as reason requireth, yet it is not, as the reason of every private man (as in the law of nature), but as the reason of the General requireth. (p. 150).

determina-la como lei natural, mas antes como lei civil, também variável, por ser o exército um corpo político, seguindo a variação da “razão do general”.

As dificuldades que se apresentam a esse projeto de privilegiar a lei positiva em detrimento da lei natural podem significar duas coisas diversas. Primeiro, ele procura escoar a força da lei natural para a lei positiva, permitindo deixar o que não é possível escoar: um direito de resistência mitigado; a colmatação recíproca entre a lei natural e a lei civil; a lei natural como norma fundamental do ordenamento positivo. Segundo, as dificuldades apresentadas ao projeto de privilegiamento à lei civil são resultado de um fracasso da sua estratégia argumentativa, isto é, Hobbes não consegue levar a cabo seu projeto. A defesa da segunda possibilidade requer uma fundamentação muito mais longa e detalhada do que o projeto deste pequeno texto permite.

### *3.2 Interpretações de Antígona*

A sugestiva interpretação de Freitag sobre a peça de *Antígona* adquire aqui uma convergência inesperada com o projeto de reconciliação entre a lei natural e a lei civil de Hobbes: Se no início da peça esses princípios de ação parecem ser inconciliáveis, representando alternativas de ação excludentes, que não permitem nenhuma mediação, muito menos uma conciliação, o espectador (o leitor) é, no final da peça, convencido do contrário (FREITAG, 1992, p. 21). Ela se refere à catarse inicial do espectador-leitor na identificação com a personagem nobre e forte de Antígona, que se dissolve com a morte. A reeducação promovida pela peça no espectador-leitor leva à simpatia com as personagens menos nobres e fracas, mas, por isso mesmo, mais humanos. Creonte ainda representa a lei da *polis* e Ismênia a lei do *oikós*, um e outro (soberano e súdito), porém, sabem da existência e interpenetração dos dois sistemas de valores, das duas formas de lei.



Das três funções básicas da tragédia grega, a expressão artística, a educação do público e a função catártica, Freitag não se propõe a fazer a análise da primeira função (FREITAG, 1992, p. 21 e 22). É tomada como referência, no presente texto, a análise artística feita por Rosenfield (2000). Dentro desse contexto, a apresentação da dimensão pedagógica e catártica de Freitag, subtraída da análise da expressão artística, contém pelo menos uma simplificação: a cristalização da lei da *polis* e da lei divina nos personagens Creonte e Antígona, respectivamente.<sup>183</sup> A simpatia “estética” despertada pela personagem Antígona na pena de Sófocles é fortalecida por inúmeras análises e traduções que, através dos tempos, borraram os sentidos múltiplos e enigmáticos daquela trama (ROSENFELD, 1997, p. 49). Entre esses sentidos múltiplos, a perpetuação do miasma dos Labdácias em Tebas, pela motivação passional e desmedida de Antígona por seu irmão, é objeto de recusa pelo edital de Creonte. Ele estaria amparado na tentativa de assegurar as estruturas elementares de parentesco, na refundação da cidade, trocando uma linhagem por outra, na interrupção de alianças incestuosas. Na perspectiva de Rosenfield (2000, p. 164 e 167), Sófocles propõe uma “reviravolta paradoxal dos valores”. É mais prudente, todavia, abdicar de arrematar a mensagem de Sófocles numa lição pedagógica unívoca, como faz Freitag, pois a apresentação poética contém uma dimensão “radicalmente irredutível aos conceitos do entendimento”. A arriscada apresentação de uma determinada ‘moral da história’, como parece fazer Freitag, não captura a beleza e profundidade da expressão artística da peça de Sófocles. Mais do que a verdade de uma proposição isolada, vale a apresentação da “harmonização paradoxal de elementos contraditórios” (ROSENFELD, 2000, p. 169), “segredo” do virtuosismo poético. Em que pese

---

<sup>183</sup> ROSENFELD, K. (2000, p. 166): “É preciso notar que estas fórmulas que aplicam, de modo demasiado imediato, conceitos [...] a um significante isolado (ao personagem), correm o risco de restringir a compreensão da tragédia a idéias que são somente o ponto de partida da ‘lógica poética’ [...]”

a arte de Sófocles favorecer a simpatia estética, e ética, despertada por Antígona, ela, ao final, assenti que encarna as aberrações e contradições que levaram ao seu nascimento e à sua morte iminente e “com a brutal intervenção de Creonte, que a declara inapta à sociabilidade humana”.<sup>184</sup>

### 3.3 Observações finais

É uma simplificação cristalizar a lei positiva na figura do soberano e a lei natural na figura do súdito. Dentro dessa leitura, sugerida pelos inúmeros trechos elencados da obra hobbesiana e da literatura secundária, Hobbes tenta colocar as relações entre a lei natural e a lei civil sob nova base: “vinho novo para ser colocado em barril novo, para que ambos possam ser preservados juntamente” (*Leviatã*, p. 409), em que o ordenamento positivo perca sua função de somenos importância como era na tradição que lhe antecede. Sublinha que na resolução de conflitos, colocar-se sob a batuta de um terceiro significa aceitar tacitamente seu veredicto; e que a convivência societária significa dispor-se à recepção das regras públicas no entendimento moral.

---

<sup>184</sup> ROSENFELD (2002, p. 50).

#### 4 Conclusão

*In vino veritas.*

O processo desencadeado por Hobbes de encapsulamento pleno da lei natural pela lei civil poderia parecer fazer água com as concessões elencadas. Foram analisadas duas concessões difíceis de olvidar, a saber, as lacunas da lei e o direito de resistência. A pergunta que fica é se o “peixinho” da lei civil que tenta engolir o “peixão” da lei natural avaliou mal a dimensão da “refeição”. A imagem do cavalo de Tróia que penetra a muralha do estado hobbesiano todo-poderoso sugere que o estrago que a admissão do direito natural poderia fazer no *closed system* hobbesiano talvez pode não ter sido bem aquilatado pelo nosso autor.

A lei natural e o direito natural são acolhidos por Hobbes e ele não os atira fora. Ao contrário, empreende o caminho mais difícil e tortuoso, que é utilizar a força da sua tradição para extrair um argumento a favor da necessidade e unidade do Estado bem como da obrigação de obediência absoluta à lei civil. Por isso, todas as suas referências a ela estão com o sinal invertido, isto é, são mexidas de tal forma a carregar água para o moinho da primazia da lei civil. O sucesso do empreendimento de Hobbes depende, por um lado, da possibilidade de os elementos das doutrinas tradicionais do direito natural serem transformados em um caleidoscópio, e, por outro, de a configuração atingida ter serventia dócil para sua estratégia argumentativa.

A diversidade de concepções sobre lei e direito natural anteriores a Hobbes pode sugerir que as peças daquele quebra-cabeça nunca mais poderiam ser juntadas de modo a formar um todo único e harmônico. Isso favorece o uso dessa tradição, sacudindo as peças daqui e dali, como um caleidoscópio. Ponto para Hobbes. Há toda uma linha investigativa nessa direção, no sentido de garimpar influências e apontar conexões. Está claro que esse não foi o objetivo do presente trabalho, e é uma questão que fica

para ser investigada por posteriores estudos. De outra parte, é a configuração atingida serventia dócil para sua estratégia argumentativa? É a essa pergunta que nossa apresentação pode ajudar a resolver, ainda que não tenha a pretensão de aquilatar o sucesso ou fracasso do seu empreendimento argumentativo.

Nesse sentido, acompanhar como Hobbes aproxima as duas pontas da lei, natural e civil, faz o nó e, em seguida, como que por um toque de mágica faz desaparecer o laço, pode ser proveitoso para dar algumas indicações de estudos posteriores do sucesso da sua estratégia argumentativa.

Se identificarmos, solenemente, como Hobbes por várias vezes indica a lei natural com a lei moral, corremos o risco de perdermos de vista um objetivo primordial de sua obra, que é a juridificação da moral. As passagens em que alude a associação entre lei natural e lei moral, o faz, por estar em diálogo com a tradição, em que a convicção íntima moral é excluída de qualquer regulação externa. Hobbes resgata a lei positiva de sua posição de somenos importância para reservar-lhe um lugar de criação de um sentido moral no interior da comunidade civil. Deste modo, é possível em alguma medida compreender o esforço que faz para imbricar a lei positiva e o entendimento moral.

Além das reconciliações já elencadas, podemos apontar que a mesma linha argumentativa se passa na relação entre lei natural e lei civil. Se, de um lado, a lei natural é formulada pela reta razão do indivíduo a partir de princípios do auto-interesse racional, e, por outro, a lei positiva é a manifestação expressa da vontade da *Commonwealth*, como pode Hobbes, ao final, dizer que “a lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão”? Pensamos que uma possível solução estaria em imaginar que há um processo de incorporação de uma e outra em curso, o que aparentemente dissolveria uma fonte importante de conflitos do entendimento moral e do agir societário – um processo que não atinge a sua

plenitude – mas que permite a elas serem, em alguma medida, reconciliadas. Hobbes apresentaria uma nova roupagem para os termos “lei natural” e “lei civil”, requalificando seus atributos: *vinho novo para ser colocado em barril novo, para que ambos possam ser preservados juntamente*. A formulação do barril e do vinho é um alternativo modelo cognoscitivo e estético à concepção de que a lei civil não pode viver sem a lei natural e, tampouco, pode viver com ela.

Creemos que, nesse sentido, a postura de Hobbes a respeito dos diferentes ordenamentos das leis, natural e civil, é a postura do rei Salomão. Na conhecida alegoria egípcia, para descobrir quem é a verdadeira mãe, o rei manda cortar a criança ao meio. Diferentemente da alegoria, na sociedade do século XVII, o conflito (histórico, mas também de compreensão entre os termos) não só já está estabelecido, como também a “criança” está cortada ao meio. Seu intuito é de unificá-las para indicar o verdadeiro cidadão.

Não tivemos a pretensão de criar uma nova teoria interpretativa de Hobbes; apenas destacamos alguns aspectos da sua formulação e ressaltamos um ou outro ponto de partida ou conclusão de autores da literatura secundária. Nesse sentido, buscamos acercarmo-nos da questão, perseguindo seus desdobramentos e esquadrinhando alguns ângulos que julgamos importantes para examinar o problema. Não formulamos uma conjectura a partir da qual recolheríamos os dados que a corroborassem, deixando de lado elementos que vão de encontro a ela. Partimos de uma pergunta, que também pode ser entendida como hipótese, que, todavia, cremos nós, pretendia estar aberta à seleção de elementos, ainda que contrastantes entre si. Pensamos que é essa a impressão que o leitor tem ao seguir a estratégia de apresentação do texto e essa era exatamente a impressão que essa estratégia pretendia deixar. Esperamos que nossa apresentação tenha iluminado as facetas de um problema pouco privilegiado no estudo da obra hobbesiana, uma dimensão obscurecida talvez pelas próprias teorias interpretativas de Hobbes. É nessa direção que

sugere Macpherson (1979, p. 21-22) ao apontar que as leituras feitas de Hobbes pressupõem uma *estrutura monolítica*. Interpretações essas que podem ter fracassado quanto ao objetivo de ampliar a compreensão da teoria de Hobbes.

## 5 Referências

- ARENDDT, H.  
1997 *Entre o passado e o futuro*. São Paulo:Perspectiva, 1997.
- ARISTÓTELES  
1952 *Physique*.Paris: Sociéte D´Édition “Les Belles Lettres”, Tomo I, 1952.  
1992 *Ética a Nicômacos*. Brasília: UnB, 1992.  
1997 *Política*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.  
1998 *Politik*. Dhk: Berlim, 1998.
- BARBOSA FILHO, B.  
1989 Condições da autoridade e autorização em Hobbes. Porto Alegre: *Filosofia Política*, n. 6, 1989.
- BAUMRIN, B.  
H.(Ed.).  
1969 *Hobbes’s Leviathan: interpretation an criticism*. California: Wadsworth Publishing Company, Inc.Belmont, 1969.
- BERNARDES, J.  
2002 *Hobbes & a Liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- BOWLE, J.  
1947a *Hobbes and his critics*.London: Frank Cass,1947a.  
1947b *Western political thought: an historical introduction from the origins to Rousseau*. London: Alden Press, 1947b.
- BOBBIO, N. &  
BOVERO, M.  
1987 *Sociedade e Estado na filosofia política moderna..* São Paulo: Brasiliense, 1987.

- BOBBIO, N.  
1991 *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.  
1994 *Teoria do ordenamento jurídico*. Brasília: UnB, 1994.  
1995 *Positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995.
- BROWN, K. C. (Org.)  
1965 *Hobbes studies*. Oxford: Blackwell, 1965.
- CHIODI, G. M.  
1970 *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*. Milão: Facoltà di Giurisprudenza, 1970.
- COMMERIN, P.  
1997 *Mitologia grega e romana*. São Paulo: Martins Fontes, v. 1 e 2, 1997.
- DAHRENDORF, R.  
1981 *Sociedade e Liberdade*. Brasília: UnB, 1981.
- EZEQUIEL, O.  
1980 *Thomas Hobbes y la recta razón. Manuscrito*, Campinas, v. 4, n.1, out, 1980.
- FRAISSE, S.  
1997 *Antígona*. In: BRUNEL, P. *Dicionário etimológico da mitologia grega*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.
- FRANÇA, R.  
L.(Coord.)  
1977 *Enciclopédia Saraiva de direito*. São Paulo: Saraiva, v. 57, 1977.
- FREITAG, B.  
1992 *Itinerários de Antígona*. Campinas: Papirus, 1992.
- FRIEDERICH, C. J.  
1983 *Duas interpretações filosóficas do Direito Natural*.



- Diógenes*, Brasília, n. 3, 1983.
- 1992 *La filosofía del derecho*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- GAUTHIER, D.
- 1979 Thomas Hobbes: moral theorist. *The Journal of Philosophy*, n.10, p. 547-559, 1979.
- GREENLEAUF, W.
- 1980 Hobbes: o problema da interpretação. In: QUIRINO, C. G. SOUZA, M. T. R. de. (Org.). São Paulo: T.ª Queiroz, 1980.
- GEISMANN, G. ;  
KARLFRIEDRICH H.
- 1988 Hobbes über die Freiheit (pref. ao *De Cive*). Munique Königshausen- Neuman, 1988.
- GORRAIZ
- 1980 Hobbes: la republica cristiana. *Revista de Estudio. Políticos*, Caracas, v. 5, n. 12, 1980.
- GRIMAL, P.
- 1997 *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro Bertrand Brasil, 1997.
- HAMPTON, J.
- 1986 *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge U.P. Hobbes's Science of Moral Philosophy: Knowledge and Politics, 1986.
- HOBBS, T.
- 1978 *Elements of law and politic*. Cambridge: Cambridge U.P. 1978.
- 1979 *Leviatã* ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- 1987 *De corpore*. Barcelona: Ediciones Península, 1987.
- 1987 *La naturaleza humana*. Barcelona: Ediciones Península

- 1987.
- 1993 *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão.* Petrópolis: Vozes, 1993.
- 1994 *Leviathan.* Cambridge: Cambridge University, 1994.
- 1994 *Vom Menschen. Vom Bürger.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
- 1996 *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- 1998 *On the citizen.* Cambridge: Cambridge University, 1998.
- 2000 *Elementos do direito natural e político.* Porto: Rés, 2000.
- 2001 *Diálogo entre um filósofo e um jurista.* São Paulo: Landy, 2001.
- 2001 *Behemoth ou o longo parlamento.* Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- HIERRO, J. S. P.
- 1970 *Problemas del analisis del lenguaje moral.* Madrid: Editorial Tecnos, 1970.
- HORSTER, D.
- 2002 *Rechtsphilosophie.* Hamburg: Junius, 2002.
- HOERSTER, N.
- (Org.).
- 1987 *Recht und Moral.* Stuttgart: Reclam, 1987.
- HOOD, F. C.
- 1964 *Divine politics of Thomas Hobbes: an interpretation of Leviathan.* Oxford: Clarendon, 1964.
- JAEGER, W.
- 1995 *Paidéia.* São Paulo: Martins Fontes, 1995(1ªed.1986).
- JASINOWSKI, B.

- 1967 *El problema del derecho natural en su sentido filosófico.*  
Santiago do Chile: Ed. Jurídica de Chile, 1967.
- KAVKA, G. S.  
1983 Right reason and natural law in Hobbes's ethics. *The Monist*, n. 66, 1983.
- KESSELRING, T.  
1989 Thomas Hobbes: o *Leviathan*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 34, n.134, 1989.
- JESSE, E. (Org.)  
1999 *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*. Bonn: BZB, 1999.
- LAFER, C.  
1991 Hobbes visto por Bobbio. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo v. 39, n. 164, p.243-247, 1991.
- LIMONGI, M. I.  
2002 Hobbes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- LUKES, S.  
1985 *Individualism*. Oxford: Blackwell, 1985.
- LUDWIG, B.  
1998 *Die Wiederentdeckung des epikurischen Naturrechts*. Frankfurt Klostermann, 1998.
- MACPHERSON, C.  
B.  
1979 *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MACDONAL, Hugh  
& MARY Hargreaves.  
1952 *Thomas Hobbes: a bibliography*. Londres, Bibliographical Society, 1952.
- MAYER-TASCH, P.  
C.

- 1965 *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*. Tübingen: Mohr, 1965.
- 1968 *Autonomie und Autorität: Rousseau in den Spuren von Hobbes?* Neuwied e Berlim: Luchterland, 1968.
- MENDES, E. R. D.
- 1999 Conciliando prudência e moralidade: uma via hobbesiana. *Filosofia Política*, Porto Alegre, n.4, L&PM, 1999.
- MINTZ, S.
- 1962 *The Hunting of Leviathan*. Cambridge: University Press, 1962.
- MORGAN, G.
- 1982 Hobbes and the Right of Self-defence. *Political Studies*, v. XXX, n. 3, 1982.
- MOURA, C. A.
- Hobbes, Locke e a medida do direito. *Filosofia Política*, Porto Alegre, n.6, 1991.
- MONTEIRO, J. P.
- 1985 Ideologia e economia em Hobbes. *Filosofia Política*, Porto Alegre, n. 2, 1985.
- MÜNKLER, H.
- 2001 *Thomas Hobbes*. Frankfurt/Main: Campus, 2001.
- OAKESHOTT, M.
- 1962 *Moral life in the writings of Thomas Hobbes* rationalism in politics. Londres: Methuen, 1962.
- 1975 *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- 1981 *Rationalism in politics and other essays*. Londres; Nova Iorque: Methuen, 1981.
- OLASO, E.

- 1980 Thomas Hobbes y la recta razón. *Manuscrito*, Campinas, v. 4, n. 1, 1980.
- PANICHAS, G. E.  
1988 Hobbes, prudence and basic rights. *Noûs Publications*. Lafayette College, 1988.
- PASCHOAL, A. E.  
1983 Direitos individuais e o poder do estado em Thomas Hobbes. *Revista de Filosofia*, Curitiba, Ano I, n.1, 1983.
- PERELMAN, C.  
2000 *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- PETRAZHISTSKY, L.  
1955 *Law and morality*. Massachussets: Cambridge, 1955.
- RABOSSI, E.  
1980 Hobbes y la filosofía del lenguaje. *Revista Manuscrito*, Campinas, v. n. 5 , 1980
- ROGERS, G. A. J. e  
ALAN Ryan (Ed).  
1988 *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- ROSENFELD, D. L.  
1990 *Filosofia política & natureza humana: uma introdução à filosofia política*. Porto Alegre: L & PM, n. 1, 1990.
- ROSENFELD,  
Kathrin H.  
1997 Sófocles pensando o estado de natureza e a natureza do Estado. *Filosofia Política*, Porto Alegre: L & PM, 1997.
- 2000 *Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia “trágica” da literatura*. Porto Alegre:L & PM, 2000.
- 2002 *Sófocles & Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

- RUNCIMAN, D.  
2000                   What kind of person is Hobbes's state? a reply to Skinner. *The Journal of Political Philosophy*, Cambridge, v. 8, n. 2, 2000.
- SALDANHA, N.  
1983                   Jusnaturalismo e juspositivismo: por um reexame do problema. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1983.
- SCHMITT, C.  
1995                   *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart:Klett - Cotta, 1995.
- SCHNUR, R.  
1963                   *Theorie von Thomas Hobbes*. Berlin: Duncker und Humblot, 1963.
- SCHNEIDER, J. H.  
1986                   *Thomas Hobbes und die Spätscholastik*. Bonn:Universitaet Dissertationen, 1986.
- SKINNER, Q.  
1997                   *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo:Unesp, 1997.
- SÓFOCLES  
1996                   *Antígona*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- STRAUSS, L.  
1974                   *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.  
1984                   *The political philosophy of Hobbes*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- TAYLOR, A. E.  
1993                   The ethical doctrine of Hobbes. *Philosophy*, Londres, Nova Iorque, v. 13, n. 52, p.406-424, 1993.

- TUCK, R.  
1979 *Natural rights theories: their origin and development.* Cambridge: Cambridge University, 1979.
- 1989 *Thomas Hobbes e estado cético: o pensamento político de Platão a Otan.* Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- 2001 *Hobbes.* São Paulo: Loyola, 2001.
- TÖNNIES, F.  
1971 *Thomas Hobbes. Leben und Lehre.* Stuttgart: Friderich Frommann, 1971.
- VERDROSS, A.  
1963 *Abendländische Rechtsphilosophie.* Viena: Springer, 1963.
- WARRENDER, H.  
1957 *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation.* Oxford: At the Clarendon Press, 1957.
- WATKINS, J.  
1989 *Hobbes's system of ideas.* Londres: Gower, 1989.
- WEIß, U.  
1980 *Philosophische system von Thomas Hobbes.* Stuttgart Problemata Bd. 87, 1980.
- WELZEL, H.  
1951 *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1951.
- WILLMS, B.  
1970 *Die Antwort des Leviathan.* Thomas Hobbes' politische Theorie. Berlin: Luchterhand, 1970.
- WOLFERS, B.  
1991 „*Geschwätzig*e Philosophie“: Thomas Hobbes' Kritik an Aristoteles. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

ZARKA, Y. C.

1987

*La Décision Métaphysique de Hobbes*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987.

1997

A Invenção do sujeito de direito. *Filosofia Política*., Porto Alegre: L & PM, 1997.

2000

Do direito de punir. *Filosofia Política*, Porto Alegre: L&PM, 2000.



## 7 Fontes Bibliográficas

ESSER, J.

1994 *Politik, Institutionen und Staat zur Kritik der Regulationstheorie*. Hamburgo: USA-Verlag, 1994.

HOBBS, T.

1966 *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Ed. Sir William Molesworth. Aalen: Scientia, 1966.

HÖFFE, O. (Ed.).

1981 *Thomas Hobbes: Anthropologie und Staatsphilosophie*. Schweiz: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1981.

1991 *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do Direito e do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1991.

KING, Preston

(Ed.).

1993 *Critical Assessments*. Londres, Nova Iorque: Typeset by Leaper & Gard Ltd., 1993. (v. 1, 2, 3, 4).

KOSELLECK,

Reinhardt;

CATTANEO,

Mário (Ed.)

1969 *Hobbes-Forschungen*. Berlim: Dunker & Humbolt, 1969.

LYNCH, E.

1987 *Hobbes. Antología*. Barcelona: Ediciones Península, 1987.

MATHIOT, J.

1993 *A república segundo Hobbes: o corpo ou a razão? Discurso*, n.22, São Paulo, 1993.

RIBEIRO, R. J.

1978 *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. São

Paulo: Ática, 1978.

1984 *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo.*  
São Paulo: Brasiliense, 1984.

1985 A filosofia política na História. *Filosofia Política*, n. 2 ,  
1985.

1988 *Hobbes: o medo e a esperança.* São Paulo: Ática, 1988.  
(Os Clássicos da Política, 1).

1991 Hobbes, Jaime I e o Direito Inglês. *Filosofia Política*,  
Porto Alegre, n. 4, 1991.

SACKSTEDER,

W.

1982 *Hobbes studies: a bibliography.* Bowling Green, Ohio:  
Philos. Documentation Center, 1982.

VILANOVA, L.

1977 *As estruturas lógicas e o sistema do direito positivo.* São  
Paulo: Revista dos Tribunais, 1977.

WOLF, F. O.

1969 *Hobbes'neue Wissenschaft.* Stuttgart, Bad Cannstatt: F.  
Frommann, 1969.

## 7 Anexo

### *Elementos do Direito Natural e Político- Leis de natureza:*

1. "Não pode haver outra lei natural que a razão, nem outros preceitos da lei natural que os que nos mostram os caminhos da paz, onde se pode obter essa paz, e os meios da defesa onde a paz não pode ser obtida"
2. Que cada homem se desvie do direito, que ele tem por natureza superior a todas as coisas.
3. Todo o homem deve permanecer fiel aos pactos que faz e deve executá-los.
4. Nenhum homem tolere que aquele que confia na sua caridade ou na afeição que pode testemunhar, seja vítima desta confiança.
5. Que todos os homens se ajudem uns aos outros e procurem adaptar-se uns aos outros, enquanto não há perigo para as suas pessoas, nem perda dos meios de que eles dispõem para se preservarem e se manterem.
6. Que se perdoe àquele que nos fez mal, se ele se arrepende e nos dá garantias para o futuro.
7. Nenhuma vingança deve ser tomada em consideração somente de ofensa passada, mas do benefício futuro.
8. Nenhum homem deve fazer censuras a outro, rebaixar, zombar, assim como não mostrar, de qualquer maneira, o ódio, o desprezo, o menosprezo que tem por ele.
9. Que os homens se permitam uns aos outros comerciar e traficar livremente uns com os outros.
10. Todos os mensageiros da paz, e os que são empregados a fazê-la e a mantê-la, possam ir a todo o lado em segurança.
11. Que cada um reconheça o outro como seu igual.
12. Qualquer direito que um homem exija guardar, permitirá a qualquer outro homem guardá-lo.

13. Para que as coisas que não é possível dividir estas devem ser comuns proporcionalmente ao número dos que as devem usar, ou sem limitação se a quantidade é suficiente.

14. Nas coisas que são indivisíveis e incommunicáveis é a lei natural que o uso seja alternado, ou que a vantagem seja decidida pela sorte.

15. Em toda controvérsia, as partes devam acordar entre si um árbitro, em que ambas confiem, e se comprometam mutuamente a sujeitar-se à sentença que ele pronuncia sobre essa controvérsia.

16. Que um homem não imponha nem force a sua opinião ou conselho a alguém que diz que ele não o quer entender

*De Cive – Leis de natureza:*

1. Buscar a paz quando for possível alcança-la; quando não for possível, preparar os meios auxiliares da guerra.
2. Se devem guardar os pactos, ou cumprir a palavra dada.
3. Não permitas que alguém que, por ter confiança em ti, te beneficiou primeiro, venha a sofrer, por esse motivo, situação pior que a tua (Ninguém aceite um benefício senão com a disposição de fazer com que o benfeitor não tenha motivos para arrepender-se por tê-lo feito).
4. Cada um se torne adaptável aos outros.
5. Nós, precavendo-nos para o futuro, devemos perdoar a quem se arrepende e pede perdão de algo passado.
6. Na vingança ou na punição é preciso olhar não ao mal do passado e sim ao bem do futuro.
7. Nenhum homem, por fatos ou palavras ou gestos, ou pelo riso, demonstre ao outro que o odeia ou o despreza.
8. Todo homem é considerado igual por natureza a outro homem.
9. Quaisquer direitos que qualquer homem reclamar para si, conceda ele também os mesmos como devidos a cada um dos outros.

10. Todo homem se mostre às partes igual na distribuição da justiça.
11. As coisas que não podem ser divididas devem ser usadas em comum, se possível, e na medida em que cada um deseja, se a quantidade o permitir; mas se a quantidade não o permitir, em medida limitada e proporcionalmente ao número dos usuários.
12. Que o uso das coisas seja feito por turnos, alternadamente, ou dado a um só indivíduo por sorteio; e igualmente por sorteio se decidirá quem é o primeiro no caso do uso dos turnos.
13. Passam à posse do primeiro ocupante as coisas que não podem ser divididas nem usadas em comum; e passam ao primogênito as coisas que pertenceram ao pai, a não ser que o próprio pai tenha feito transferência daquele direito.
14. Deve ser assegurada incolumidade aos mediadores da paz.
15. É preciso que ambas as partes que disputam em torno de matéria de direito se submetam à arbitragem de uma terceira pessoa.
16. Ninguém pode ser juiz ou árbitro em causa própria.
17. Não pode ser juiz ninguém que espera ganhar alguma vantagem ou reputação da prevalência de uma parte sobre a outra.
18. Aos árbitros e juízes de algum fato, quando não se apresentem sinais certos desse fato, pronunciarem sentença na base do testemunho de pessoas que pareçam saber tratar por igual cada uma das partes.
19. Não subsiste pacto algum, ou promessa, entre ele e as partes de que foi constituído juiz, em virtude do qual seja obrigado a pronunciar-se em favor de uma das partes, nem mesmo esteja comprometido a pronunciar-se conforme à eqüidade, ou ao que julga ser eqüidade
20. “ Esforçar-se por conservar a faculdade de bem raciocinar ou não destruir ou enfraquecer a faculdade de raciocinar (ebriedade)”.

1. Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.
2. Que um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.
3. Que os homens cumpram os pactos que celebram.
4. Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para arrepende-se de sua boa vontade.
5. Que cada um se esforce por acomodar-se com os outros.
6. Que como garantia do tempo futuro se perdoem as ofensas passadas, àqueles que se arrependam e o desejem.
7. Que na vingança (isto é, na retribuição do mal com o mal) os homens não olhem à importância do mal passado, mas só à importância do bem futuro.
8. Que ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro.
9. Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza.
10. Que ao iniciarem-se as condições de paz ninguém pretenda reservar para si qualquer direito que não aceite seja também reservado para qualquer outro.
11. Se alguém foi confiado servir de juiz entre dois homens, que trate a ambos eqüitativamente.
12. Que as coisas que não podem ser divididas sejam gozadas em comum, se assim puder ser; e, se a quantidade da coisa o permitir, sem limite; caso contrário, proporcionalmente ao número daqueles que a ela têm direito.
13. Que o direito absoluto, ou então (se o uso for alternado) a primeira posse, sejam determinados por sorteio.

14. Que a todos aqueles que servem de mediadores para a paz seja concedido salvo-conduto.

15. Todo homem é impedido pela natureza, na medida em que isso lhe é possível, a proteger na guerra a autoridade pela qual é protegido em tempo de paz.